

مجلة الفكر في الفن المعاصر

لقلعة

العدد (١٥٨) يناير ١٩٩٦

ليلي مراد صوت الزمن الجميل



❖ أول فيلسوف مصري في العصر الحديث

❖ رحلة عُمر .. نجيب محفوظ

❖ هوية مصر .. ماذا تكون؟

الغلاف الأول:

يوليى مراد (١٩١٨ - ١٩٩٥)

مقدمة

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٥٨) يناير ١٩٩٦

الثمن في مصر: جنيهان

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٥ ريال -
البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن
١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤
دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٢٥ درهما - اليمن ١٧٥ ريال -
ليبيا ١,٦ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال -
غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة
دولارين.

الاشتراكات في مصر:

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جليها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عدد]:

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولاراً، هيئات ٥٢ دولاراً شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولاراً، هيئات ٧٠ دولاراً شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -
١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥ .

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعتبر عن آراء أصحابها ولا ترد في حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

رئيس مجلس الإدارة

سمیر سرحدان

رئيس التحرير

غزالی شکرری

مدير التحرير

عبدہ جبار

مهدی مصطفیٰ

المستشار الفني،

حلمى التـونى

أمين عام التحرير

فتح عبد الله

سكربتيرا التحرير

السماح عبد الله

كريم عبد السلام

3. 11. 11

صبری عبد الواحد

مادلين أيوب فرج

القاهرة

العدد ١٥٨ يناير ١٩٩٦

فهرست

المراجعات

- ١٣٦ نظام الحسبة، دراسة أصولية تاريخية .. أحمد حمدي منصور
١٣٧ الأصولية الإسلامية المعاصرة: مازق ل. بولسكايا
١٣٨ سياسي أم خيار للتنمية ترجمة: أشرف السباغ
١٣٩ الإسلام والعلم، كتاب بيرفيلدهودوى سيرخا سائق
١٤٠ الأصولية الجزائية: الماضي والحاضر: هل كان عبدالحميد بن باديس أصولياً؟ خالد صبرين قته

المحاورات

- ١٤١ هوية مصر بين العرب والإسلام جيمس ب. جانكوفسكى
١٤٢ إسرائيل جرشوى ترجمة: بدر النماي
١٤٣ صلحة من تاريخ مصر جون نيوليه
١٤٤ الموائد القبطية ترجمة: نبيل سعد
١٤٥ وحي بالكتاب والشهداء أدب نجيب سلامة
١٤٦ مفهوم البطولة عند اليونان وانكاسها كريم عبدالسلام
١٤٧ فى فن النحت عزه مثالى

الإشارات والتنبيهات

- ١٤٨ لئلى مراد.. صوت الزمن الجمول كمال الدجى
١٤٩ لئلى مراد ملكة الأفلام الغنائية أشرف غريب
١٥٠ كل الطرق تؤدي إلى النجاح دراز أمين
١٥١ شرقة لئلى مراد أسامة عبدالفتاح
١٥٢ «الليدى» لئلى مراد أو يمامة التفرقة فى السينما المصرية (توثيق وتحليل) فرج المتري
١٥٣ «لئلى» إبراهيم دارود
١٥٤ آخر الأصوات فى زمن الطرب أمينة الشريف
١٥٥ «لئلى» و«توجى» وهم السينما اليهودية. وليد المشاب

الكتابة مانجريت دوراس

ترجمة: هدى حسين ٤

المواضيعات

- ١٥٦ فلسفة المقرب عبدالرحمن بدوى
١٥٧ كيف تكون الفلسفة أنور عبدالملك
١٥٨ الشاهد الأكبر على مذاهب الفلسفة إسماعيل الهندي
١٥٩ غربة عبدالرحمن بدوى، قراءة فى «الحرى» عبدالرحمن لوعوف
١٦٠ دفاع عبدالرحمن بدوى عن القرآن وائل خالى
١٦١ عبدالرحمن بدوى المفكر القاضى شعبان يوسف
١٦٢ بيلوجرافيا عبدالرحمن بدوى ٢٢

القصص والغايات

- ١٦٣ نجيب محفوظ.. رحلة العمر الرواية السياسية فى «مرايا»
١٦٤ الرزية السياسية فى «مرايا» سيد عثمانى
١٦٥ إسروراء اهتمام السينما المصرية خالد الخضرى
١٦٦ بتجيب محفوظ عمرو على بركات
١٦٧ نقد على نقد «إهناوتون، التوهم والحقيقة» نبيل يقرب
١٦٨ عند نجيب محفوظ حامد فضل الله
١٦٩ دوريس مكيلاس: كل كتاب جون الأربعة ١١٢
١٧٠ خرجوا من معطف الثلاثية ١١٢
١٧١ الهرمية بين الواقع والخيال ١١٢
١٧٢ نجيب محفوظ ١١٢
١٧٣ نجيب محفوظ.. سلامة موسى ١١٢
١٧٤ زوجها لوجه ١١٢
١٧٥ نجيب محفوظ: أشهد مصطفى عبدالغنى

صمدتق

الموضوعية ذاتها مع الأسف الشديد إلى حجب الإقاعات والرؤى، لتوفير الفرصة إلى المهام الأصلية للمجلة في متابعة الفكر في الداخل والخارج.

ولكن هذا لا يمنع التماس بالأدب والفن حين تنشر ملفاً عن الأدب السوري أو الأدب العراقي أو حين تتناول شخصية كبيرة كعبد الرحمن بدوي لها وزن في الفلسفة وإنجازات في الأدب.. حينئذ نلحظ الصفحات الغنية بالأدب والفنون دون التزام من جانبنا بالاستقرار على نشر هذا النوع من الإبداعات نشرًا منهجيًا مستمرًا عددًا بعد آخر.

لذلك ليقدر لنا الأصدقاء عن تقصيرنا إذا أسمينا الأمر بهذه الصفة البغيضة إلى قلوبهم قبل قولنا.

غنى

ولأننا في عملنا ننشد المزيد من الديمقراطية في تعدد الآراء وتنوعها إغناء وإثراء لجهتنا الثقافية رأينا لأول مرة أن تكون لدينا هيئة للتحرير علنية. نقول علنية لأن الحقيقة هي أن المواد كانت تعرض دائماً في الخفاء على بعض الزملاء الذين يثق فيهم الجميع ويقرؤونهم.

أما الآن وصاعداً فإن أسرة التحرير تلمص عن أسمائها وهم بعض من صفوف الصفوة من المثقفين في مختلف المجالات مما يجعل لأرائهم وزناً مهماً، فهم ليسوا من تشكيلات الأمور بل من الجواهر شكلاً وموضوعاً.

لذلك فنحن لا نخدر وسعاً في شكر أصدقائنا الذين قبلوا دائماً تحقيق الديمقراطية بتنوع الاتجاهات واختلاف التيارات وعلو المكانة والموضوعية في الرؤية والتكوين وقد اضطررنا هذه

فلاحظ القارئ على هذا العدد بعض التغييرات الواردة في الترويسة. وليس ذلك من قبيل الشكل، فنحن أولاً نضع كل إنسان في مكانه الصحيح بعد طول اختبار من العمل لا من أي إنسان آخر.

هكذا أصبح الأستاذ مهدي مصطفى مديراً للتحرير إلى جوار الأستاذ عبده جبير الذي لفرط نجاحه في القاهرة، يستعيره الآخرون في بلاد أخرى ليشارك في صنع صحافتهم وثقافتهم.

ومهدي مصطفى، هنا في هذه البلاد، لا يدري كثيرون أنه يصل ليله بنهاره لتخرج القاهرة، في موعدها وفي أبهى زى، لذلك استحق عن جدارة مكانه الجديد ومكانته المتميزة. أما زميله الأستاذ فتحي عبدالله فيصبح أميناً للتحرير لأنه بالموهبة وصلها وحرصه على المجلة هو الذي اختار لنفسه الأمانة عنواناً لعمله.

الكتابة

مارجريت دوراس

ترجمة : هدى حسين

مراجعة : أمينة رشيد

الكتابة

ق في البيت أكون وحدي ليس خارج البيت، إنما داخله. ففي الحقيقة توجد عصافير، قملط، بل وأحياناً يمر سنجاب، عرسة. لا يكون المرء وحيداً في حديقة. لكن في البيت تصل به الوحدة أحياناً إلى درجة الضياع. الآن فقط أدرك أنني مكثت فيه عشر سنوات، وحيدة، أولف كتباً أعرف - مثلي مثل الآخرين - أنني الكاتبة التي أكونها. كيف حدث ذلك؟ وكيف يعبر عنه المرء؟

ما يمكنني قوله هو أنني أنا التي أوجدت هذا النوع من الوحدة في «نول»، ومن أجلى أنا. في هذا البيت فقط أكون وحدي، لكي أكتب بخلاف ما كنت أكتبه حتى ذلك الحين. لأولف كتباً مازالت مجهولة بالنسبة لي، ولم أقرر بعد أمراً فيها، ولا يقرر أحد أمراً بشأنها. هذا كتبت «اختطاف لول ف. شتاين»، ونائب القنصل، ثم أعقبتهما كتابات أخرى. لقد استوعبت كوني وحيدة مع كتابتي، وحيدة بعيدة جداً عن كل شيء. وقد استغرق ذلك ربما عشرة أعوام، لم أعود أدري، نادراً ما كنت أحسب الزمن الذي مضى أثناء كتابتي، ولا الزمن في العمل حسبت الزمن الذي مضى في

الكتابة عنوان الفصل الأول من كتاب «مارجريت دوراس، يحمل العنوان نفسه.

صدر الكتاب عن دار جاليمار بباريس عام ١٩٩٢. وسوف تصدر ترجمته كاملة قريباً في مصر.

الكتاب يبدأ بهذا الفصل ويتبعه أربع قصص للكاتبة وهذه عناوينها تبعاً: «موت الطيار الإنجليزي الشاب»، «روما»، «العدد الخالص»، و«معرض الفن التشكيلي». وقد تم تصوير الفصل الأول «الكتابة» في بيت مارجريت دوراس في «نول» - لو - شاتو، ولذلك سنلاحظ طبيعته الشفاهية التي لا تعتمد على ترتيب تصاعدي للأفكار وإنما على الدوران المستمر حول نقاط بحثها تتعلق بعملية الكتابة، بالكتاب والمكتوب، وبمكان الكتابة.

تنتقل الكاتبة من النقطة لنتم بفلك من أفلاكها ثم تعود إليها ثانية لتنتقل من جديد لتقتفي أثر بعد آخر ثم ثالث.. وهكذا دواليك.

ترجم للكاتبة من قبل روايات: «العاشق»، «المشق»، و«هروشيما حبيبتي»، وغيرها من الكتابات. وكتاب «الكتابة»، وهو أحدث ما صدر لها باللغة الفرنسية.

انتظار روبرت أنتم وماري - لويز أخته الصغيرة. بعدها لم أعد أحسب شيئاً.

كتبت «اختطاف لول ف. شتاين»، ونائب القنصل، في الدور العلوي في حجرتي التي تحتوي على دواليب زرقاء تحمط مع الأسف بفعل عمال شبان. كنت أكتب هذا أيضاً بعض الوقت في الصالون، على هذه الطاولة.

احتفظت بالوحدة الخاصة بالكتب الأولى، حملها معي. كتابتي، كنت دائماً أحملها معي أينما ذهبت، إلى باريس، إلى تروفيل، أو إلى نيويورك. في «تروفيل»، أوقفت في الجنون مستقبل لول فاليري شتاين. وفي «تروفيل»، ظهر لي بجله اسم «يان أندريا شتاينر» منذ عام.

إن العزلة المتعلقة بالكتابة هي عزلة بدونها لا ينتج المكتوب، أو أنه تفتتت نازقاً في البحث عما يكتب. هو فقد من الدم، إنه لم يعترف الكاتب به بعد. وقبل كل شيء لا ينبغي أن يعمل أبداً إلى سكرتيرة ما، مهما كانت ماهرة، وأبداً لا يترك الناشئ أن يقرأ في هذه المرحلة.

يجب الفصل دائماً بين الآخرين المحيطين وبين الشخص الذي يؤلف كتباً. إنها العزلة. عزلة الكاتب، عزلة

الكتابة. من أجل الشروع فى شيء يتساءل المرء عن هذا الصمت المحيط به. وبالفعل، مع كل خطوة نتخذها فى بيت وفى كل ساعات النهار، فى كل الأصواء آتية من الخارج كانت أم من المصاييح المضادة خلال اليوم، تصوير العزلة الحقيقية لجسد، متنوعة، هى نفسها عزلة ما يكتب. لم أكن أتحدث عن ذلك مع أحد. فى تلك الفترة من عزلى الأولى، كنت قد اكتشفت أن ما كان على أن أفعله هو الكتابة. وشجعتنى على ذلك ريمون كوتو. كان هذا هو رأيه الوحيد: لا تفعل شيئاً غير ذلك، اكتبى، الكتابة كانت هى الشيء الوحيد الذى تدخر به حياتى والذى يبهجها، ولقد فعلته. الكتابة أبداً لم تترككنى.

حجرتى ليست سريراً، لا هنا ولا فى باريس، ولا فى تروفييل، إنها نافذة ماء، طاولة ماء، بعض العادات، حبر أسود، ماركات أحبار سوداء نادرة، مقعد ماء، إنها عادات أحرص عليها دائماً حيث أذهب، حيث أكون، حتى فى الأماكن التى لا أكتب فيها: حجرة فندق مثلاً. عادة ما يكون معى بعض الموسيقى فى حقيبتى لحالات الأرق أو اليأس المفاجئ. فى تلك الفترة كان لى عشاقاً نادراً ما بقيت بلا عشاق، كانوا بالغون الوحيدة فى «نوفل»، وإسحرها سمحت لهم أحياناً أن يؤلفوا كتباً مثلى. نادراً ما كنت أعطى كتبى لهؤلاء العشاق ليقروها. لا يجب على النساء أن يجعلن عشاقهن يقرءون ما يكتبن. كنت ما إن أنتهى من فصل إلا وأخفيه عنهم. الأمر صحيح جداً بالنسبة لى، إلى درجة تجعلنى أتساءل كيف يحدث غير ذلك عندما يتعلق الأمر بسيدة يكرن لها زوج أو عشيق. يجب أيضاً فى هذه الحالة أن تخفى حب زوجها على عشاقها. حب زوجى لم يحل محله شيء أبداً، أدرك ذلك فى كل يوم من حياتى.

هذا البيت هو مكان الوحدة، غير أنه يطل على شارع، على ميدان على بركة قديمة جداً، وعلى أبنية مدرسة القرية. عندما تتجمد البركة يأتى أطفال للزحف ويعيقوننى عن العمل. أتركهم يفعلون، هؤلاء الأطفال، وأراقبهم. بكل الخوف، وبكل الحب، أراقب النساء أطفالهن، غير الطائعين، الحمقى، ككل الأطفال.

لا يجد المرء العزلة، إنما يوجد. العزلة توجد وحيدة. أنا أوجدتها. لأننى قررت أنه على أن أكون وحيدة أن أبقى بمفردى من أجل الكتابة. كنت وحدى داخل البيت، حبست نفسى فيه، كان الخوف يتأهبى بالتأكيد. وبعد ذلك أحببته، هذا البيت، صار بيت الكتابة. كبتى تخرج من هنا، من هذا الضوء، من الحقيقة، من الشعاع الذى تعكسه البركة. لقد كلفنى كتابة ما أقوله الآن عشرين عاماً.

يمكن للمرء أن يعيش على امتداد هذا البيت. نعم، يمكن له أيضاً أن يروح فيه ويجه. ثم إن هناك الحقيقة، توجد فيها الأشجار ذوات الألف عام والأشجار التى مازالت شابة. هناك الأرزوات، أشجار التفاح، شجرة جوز، أشجار خوخ، شجرة كرزى. شجرة المشمش ماتت. أمام حجرتى توجد شجرة الورد الأسطورية الخاصة بـ «الرجل الأطلطى». هناك أيضاً شجرة صفصاف وأشجار الكرز اليابانية، والسنسبات. تحت شباك من شبابيك حجرة الموسيقى توجد شجرة كاميليا زرعتها من أجلى ديونيس ماسكولو.

أثقت هذا البيت أولاً ثم قمت بإعادة طلائه. وبعد ذلك بعامين تقريباً بدأت حياتى معه. هنا انتهيت من «لول ف. شتاين»، كتبت النهاية هنا وفى «تروفييل»، أمام البحر، وحدى كلاً، لم أكن وحدى، كان هناك رجل بصحبتى. لكن لم يكن أحدنا يتحدث إلى الآخر. بما أننى أكتب، كان علينا أن نتحاشى الحديث عن

الكتب. وهو أمر لا يحتمله الرجال: امرأة تكتب. إنه أمر قاس، صعب عليهم جميعاً، باستثناء روبر.

غير أنه فى «تروفييل» كان هناك النشاط، البحر اتساع للماء، الرمال. وكانت هذه هى العزلة، هناك فى «تروفييل» شاهدت البحر حتى التلاشى. «تروفييل» هى عزلة حياتى بكاملها. هذه العزلة مازالت هنا، منيعة، فيما حولى. ممرات أغلق الأبواب أقطع حرارة التليفون، أقطع صوتى، ولا أعود أريد شيئاً بعد ذلك.

يمكن أن أقول ما أريد، لكننى لن أستطيع أبداً أن أعرف لماذا تكتب، وكيف لا تكتب.

أحياناً، عندما أكون هنا بمفردى، فى «نوفل»، أشعر على أشياء كالمدفأة. أتذكر أنه كان هناك رف كبير على المدفأة وأنى كنت غالباً ما أجلس عليه لأرى السيارات وهى تمر.

هذا، لا أعرف على البيناء عندما أكون بمفردى أنا أعرف عليه عزفاً لا بأس به، لكننى قليلاً ما أعرف. أعتقد أنه لا يمكننى العزف عندما أكون وحدى، عندما لا يكون هناك غيرى فى المنزل، إنه أمر صعب الاحتمال، لأنه يأخذ معنى فجأة. بالرغم من أنه فى بعض الحالات الخاصة لا شيء غير الكتابة يكون له معنى، بما أننى أطوعها فأنا أمارسها. أما البيانو فهو شيء بعيد ومتعذر بالنسبة لى. كنت ولا يزال هكذا. أظن أننى لو كنت احترفت العزف ما ألفت كتباً، لكننى لست متأكدة من هذا. أظنه رأياً خاطئاً. ربما كنت سأؤلف كتباً فى كل الحالات. حتى فى حالة الموسيقى الموازية. كتباً لا تقرأ، وكاملة رغم ذلك، بعيدة عن أية كلمة كبعد المجهول فى حب بلا موضوع، كحب المسيح أو باخ. كلاهما متساو إلى حد الدوار.

العزلة تعنى أيضًا: إما الموت أو الكتابة. لكنها قبل كل شيء تعنى الخمر. تعنى الويسكى. إننى لم أستطع حقًا حتى الآن أن أبدأ كتابًا دون أن أنبهه. لم أولف كتابًا يكون أثناء تأليفه سببًا لوجودي. أيًا ما كان الكتاب. وأينما كان فى أى الفصول. هذه الرغبة اكتشفتها هنا فى مقاطعة الأفغيين، فى هذا البيت. كان لى أخيرًا بيت أختبئ فيه لأولف كتبًا. أردت أن أعيش فى هذا البيت. ماذا أفعل بداخله؟ وبدا الأمر كفضيحة، قلت لنفسى: ربما أكتب، ربما أستطيع. من قبل، كنت بدأت كتبًا وتركتها، نسيت حتى عناوينها. أما نائب القنصل، فلا، لم أنكره أبدًا غالبًا ما كنت أفكر فيه. لم أعد أفكر فى «لوف. شتاين». لا أحد يستطيع أن يعرفها. ل. ف. ش.. لا أنتم ولا أنا، حتى ما قاله لاكان عنها لم أفهمه أبدًا بصورة كاملة. أذهلنى لاكان، وهذه الجملة التى قالها: «إنها لا يجب أن ندرك أنها تكتب ما تكتب، لأنها قد تضيع لو أدركت، وستكون كارثة»، أصبحت هذه الجملة بالنسبة لى نوعًا من هوية المبدأ، من «الحق فى التعبير المجهول تمامًا لدى النساء».

أن يجد المرء نفسه فى حفرة، فى أعماق حفرة، فى وحدة شبه تامة. ويكتشف أن الكتابة وحدها هى التى سوف تنقذه، ولا يملك موضوعًا ولا فكرة لكتاب، معنى ذلك أن يجد المرء نفسه، يجد نفسه، أمام كتاب. اتساع فارغ، كتابة محتملة، كتابة عارية وحيدوية. كتابة مخفية، مخيف تجاوزها. أعتقد أن الشخص الذى يكتب لا يملك الكتاب، أن يديه خاوئتان، رأسه فارغ، وأنه لا يعرف من مفامرة الكتاب إلا الكتابة الجافة العارية، بلا مستقبل بلا صدق، بعيدة بقواعدها الذهبية: الحروف، المعنى.

نائب القنصل، هو كتاب صرخ فى كل مكان بلا صوت. لا أحب هذا التعبير

لكنه هو ما أجده عندما أعاود قراءة الكتاب. شيء شبيه. حقًا، كان نائب القنصل، يصرخ كل يوم... لكن من مكان أجده سريعًا. كما يصلى الناس كل يوم، كان يصرخ، هذا حقيقى، كان يصرخ بشدة وفى لىالى لا هوكر كان يطلق النار على حدائق شاليمار ليقفل أى إنسان، ليقفل. كان يقتل من أجل القتل. ومعد أن أصبح أى إنسان هو الهندي بأثرها فى حالة تدهور، كان يصرخ فى بيته، قصر ضيافته، وعندما كان يبقى وحيدًا فى ظلمة ليل كالكتا الخاوية نائب القنصل، إنه مجنون، مجنون الذكاء، إنه يقتل لا هوكر كل ليلة.

لم أجده أبدًا فى مكان آخر، لم أجده إلا فى الممثل الذى لعب دوره، صديقى العبقري ميشول لوتسدال حتى فى أدواره الأخرى ظل بالنسبة لى هو «نائب قنصل، فرنسا فى لا هوكر. إنه صديقى، أختى».

أما هو، نائب القنصل، ظل الشخص الذى أؤمن به، صرخته سجلت «الدور السياسى الوحيد، هذا، فى نوئل. لوشاتو». هذا ناداها هى، نعم، م. م. س. أنا ماريا جاردى، كانت هى دلفين سيريج. وكل المشتركين فى الفيلم كانوا يبكون، دموع طليقة، دون إدراك للمعنى الذى كانت تحمله، لم يمكنهم تغاديبها، الدموع الحقيقية، دموع شعوب البؤس.

تأتى لحظة فى الحياة، وأعتقد أنه أمر حتمى، لا يستطيع المرء الفرار منها. لحظة يدخل فيها كل شيء مجال الشك: الزواج، الأصدقاء، خصوصًا أصدقاء الزوجين، إلا الأطفال. لا يمكن أبدًا أن نشك فى طفل. وهذا الشك يكبر حول المرء. إنه شك وحيد. شك للوحدة. منها يولد، من الوحدة. يمكن للمرء أن يسمى الكلمة مسبقًا. أعتقد أن كثيرًا من الذين لن يستطيعوا تحمل ما أقوله هذا سيلوذون

بالفرار. وربما لهذا السبب ليس كل إنسان كاتبًا نعم، هذا الاختلاف، إنها الحقيقة ولا شيء غيرهما، الشك هو الكتابة. هو الكاتب، ومع الكاتب، كل العالم يكتب. هذا أمر عرفناه دائمًا.

أعتقد أيضًا أنه لا وجود للوحدة بدون الشك الأولى المتجه نحو الكتابة. لم يكتب أحد أبدًا بصوتين. استطاع الإنسان أن يغنى بصوتين، يعزف الموسيقى ويلعب التمس، أما الكتابة فلا، أبدًا. لقد قمت مباشرة بتأليف كتب تدعى سياسية. أولها «أهان صبانة دافيد، وهو واحد من أقرب الكتب إلى نفسى. أعتقد أنها واحدة من التفاصيل أن يكون كتاب ما صعب اقتياده أكثر من الحياة العادية. الصعوبة، أنه موجود. يصعب اقتياد الكتاب إلى المتلقى فى اتجاه قراءته. لو لم أكتب لأصبحت مدممة للخمر، إنها وسيلة عملية لأن تكون ضائعًا بلا قدرة مستقبلية على الكتابة... حينذاك يشرب المرء. يكتب منذ اللحظة التى يضع فيها والى بالتالى لا يملك فيها أى شيء يكتبه يضيحه. عندما يكون الكتاب موجودًا يصرخ مطالبًا بضرورة إنعاشه، يكتب المرء. يكون مرغمًا على الانحياز إلى صفه. مستحيل أن نترك كتابًا قبل أن ننجزه، بمعنى أن يكون وحيدًا ومتحررًا منكم أنتم الذين أفتحموه. وهذا أمر لا يحتمل كجريمة. أنا لا أصدق الذين يقولون: لقد مزقت مخطوطى، لقد أقيت بكل شيء. لا أصدقهم. إما أنه لم يكن موجودًا من أجل الآخرين، هذا الذى كان مكتوبًا، أو أنه لم يكن كتابًا. وعندما لا يكون كتابًا يعرف المرء دائمًا، لكن، يصير كتابًا، لا، أبدًا لا يعرف المرء.

عندما أرقد لاستقبال النوم أخبئ وجهى. أخاف من نفسى لا أعرف كيف ولا لماذا. ولهذا السبب أشرب الخمر قبل أن أنام. لكى أنسى نفسى. إنها تتغفل فى لحظةها فى الدم، وبعدها ينام المرء.

مؤرقة هي الوحدة مع الخمر. القلب، نعم إنه يدق فجأة بسرعة شديدة.

كل شيء في البيت يكتب عندما أكتب. الكتابة موجودة في كل مكان. وعندما كان يزورني أصدقاء، بالكاد كنت أعرفهم. مرت سنوات عديدة على، صعبة، نعم، دامت طويلاً عشر سنوات ربما. كان الأمر مزعجاً عندما يأتي أصدقاء وثيقو الصلة بي، إنهم لم يكونوا يعرفون على شيء، الأصدقاء يريدون لي الخير ويأتون من تلقاء أنفسهم معتقدين أنهم يفعلون الصواب. والأكثر طرافة هو أنني لم أشغل بذلك.

الكتابة تجعل الإنسان بريقاً، تلحقه بحوشية ما قبل الحياة. ويعرفها دائماً، وحشية الغابات القديمة قدم الزمن. وحشية الخوف من كل شيء، متميزة ومشدكية بالحياة ذاتها. يكن الإنسان ضارياً. لا يمكن لفرد أن يكتب دون قوة الجسد. يجب أن يكون أقوى من ذاته ليقترب من الكتابة، أن يكون أقوى مما يكتبه. إنه شيء غريب، ليست الكتابة فقط، بل المكتوب إنها صرخات الحيوانات الليلية، صرخات الجميع، صرخاتكم وصرخاتي، صرخات الكلاب. إنها فجاجة غليظة باعثة على اليأس، فجاجة المجتمع. الألم هو المسيح وموسى والفراصة وكل اليهود كل أطفال اليهود، وهو السعادة الأكثر قوة، دائماً أؤمن بذلك.

اشتريت بيت «نوفل» - لوشاتوه، بحقوق السينما عن كتابي «سد في مواجهة المحيط الأطلنطي». أمك البيت، هو مسجل باسمي. وقد سبق الشراء على جدران الكتابة. هذا النوع من البراكين، أعتقد أن هذا البيت حافل به. كان البيت يعزني عن أيام طفولتي. عند شرائه أدركت بسرعة شديدة أنني قمت بفعل مهم وقاطع لأول مرة في حياتي، لي

وحدى، أنا وإبني. كنت أهتم بالبيت أنفذه، كنت «منشغلة» به كثيراً. وبعد أن أبحرت في كتبي صار اهتمامي به أقل.

للكتاب، إنها تذهب إلى بعيد جداً... إلى حد الصمت. وأحياناً تكن غير محتملة فكل شيء يأخذ معنى فجأة في علاقته بالمكتوب إلى درجة الجنون. الذين نعرفهم لا نكاد نتعرف عليهم، والذين لا نعرفهم نعتقد أننا نلتق بهم. يرجع ذلك ببساطة، وبلا شك، إلى أنني قد تعبت من الحياة أكثر قليلاً من الآخرين. كانت حالة من الألم دون معاناة، لم أكن أبحت عن حماية نفسي من الآخرين خصوصاً الذين يعرفونني، لم يكن في الأمر حزن بل يأس كنت محمولة إلى العمل الأكثر صعوبة في حياتي: حبيبتي اللاهوتية، كتابة حياة «نائب القنصل» واستغرقت في تأليفه ثلاث سنوات. لم أكن أستطيع التحدث عنه، لأن أي تدخل في الكتاب، أي رأي ولو «موضوعي» كان سيمحو كل شيء فيه، وأية كتابة أخرى مني، متبعة كانت ستدمر كتابه، وما أعرفه عنه. إنه الهم الذي يعترى المرء - وهو وهم صائب - إنه الوحيد الذي كتب ما كتب، رديكاً كان أم بالغ الروعة. وعندما كنت أقرأ نقداً، كنت في أغلب الأحيان أرهف لما يقال عنه إنه «لا يشبه شيئاً». أي أنه متصل بالوحدة الأصلية للكتاب.

ظننت كذلك أنني اشتريت هذا البيت هنا في «نوفل» من أجل أصدقائي، من أجل أن أستقبلهم، لكنني كنت مخطئة. فقد اشترته لنفسى، الآن فقط أدركت ذلك وقتله. أصدقاء كثيرون أتوا في بعض للمساءات كان رجال عائلة الجالييمار يصطحبون زوجاتهم وأصدقاءهم. كانوا كثيرين، الجالييمار، أحياناً يصلون إلى خمسة عشر فرداً. كنت أطلب منهم المجيء مبكراً لكي نرصد الموائد في حجرة واحدة. وهذه الأمسيات

التي أتحدث عنها كانت الأكثر إلهاجاً للجميع. كان روبرت أنثيم وديبوليس ماسكولو بأنيان مصطحبين أصدقاءهم. وعشاقى أيضاً كانوا يأتون، خصوصاً جيزارو، الفنان بحق.

وكما حضر كثيرون صرت وحيدة أقل، ومهجورة أكثر. ينبغي المرور بالوحدة عبر الليل. في الليل، أتخيل مارجريت في فراشها في سبيلها للنوم وحدها، داخل بيت من أربعمائة متر مربع. وكما ذهبت إلى آخر البيت، عند «البيت الصغير» شعرت بالخوف من المكان كخوفي من الشرك. كنت أشعر بالخوف في كل الأمسيات، وبالرغم من ذلك لم أبادر قط بدعوة آخر للعيش هنا. أحياناً أخرج في المساء وأقوم بولات أحبها مع أصدقائي من «نوفل»، نتحدث كثيراً، كنا نذهب إلى مقهى كبير كبدة تقع على عدد كبير من الهكتارات. وكان غاصاً بالنداس حتى الثالثة صباحاً. أسترجع اسمه: «بارلي ٢» مكان كنا ضائعين فيه، وكان الجرسونات، كالمخبرين، يراقبون القضاء الشاسع لوحدها.

ليس هذا البيت بيتاً ريفياً، لا يمكن أن نقول هذا. في البداية كان بركة وحظيرة، ثم صار مسكناً ريفياً لموتق العقود، ثم إدارة عمومية للتوثيق الباريسي. عندما فتحو لي باب المدخل رأيت الحديقة. استغرق ذلك بضع ثوان. وافقت في الحال، ما إن اجتازت المدخل حتى اشتريت البيت، بل ودفعت ثمنه نقداً. الآن أصبح بيتاً لكل الفصول. وبعد أن أعطيت له لابني صار لنا نحن الاثنين. أصبح ابني مرتبطاً به كارتباطه بي. الآن أدرك ذلك. فقد أبقى على كل شيء في البيت. مازلت أستطيع أن أكون فيه وحدى. لي طاولتي، سريري، تليفوني، لوحاتي، كتبي، وبعض سياريوهاث أفلامي. يسعد ابني عندما أجيء إلى

البيت وسعادته هذه هي فرحة حياتي الآن.

عجيب هو الكاتب، إنه التناقض واللامنى في الوقت نفسه. أن تكذب هو أيضا أن تمتنع عن الكلام. هو الصمت. الصراخ بلا منجبة. مريح هو الكاتب، ففي أغلب الأحيان يكون منصفاً ولا يتحدث كثيراً. لأنه من المستحيل أن يكلم أحداً عن كتاب ألفه. مستحيل، بخلاف السيدما بخلاف المسرح، والمراثيات الأخرى كل القراءات. إنه الأصعب من الجميع. الأسوأ. فالكاتب هو المجهول، هو الليل، هو الانغلاق. لكن الكاتب هو الذى يتقدم، ويمر ويتقدم في الاتجاهات التي كان يعتقد الكاتب أنه اكتشفها، يتقدم نحو قدره الخاص، ويقرأ كتابته، الذى ينتهى وجوده بفعل النشر: انفصال الكتاب عنه، الكتاب المأمول، كآخر مولود، دائماً الأحب.

كتاب مفتوح هو الليل أيضاً.

لا أدري لماذا تجعلنى أبكى، هذه الكلمات التي قلتها..

الكاتبه يرغب اليأس. كلا، بل مع اليأس. أى يأس. لا أعرف تسمية له. أن تكذب وأنت منشغل بما سبق الكتابة وقد ما تكذب. في أنه علينا أن نقبل: قبول الإخفاق يعنى العودة إلى كتاب جديد، إلى احتمال آخر للكاتب نفسه.

هذا الضياع للنفس داخل البيت ليس إرادياً. لم أكن أقول لنفسى: أنا حبيسة هذا كل أيام السنة، لم أكن كذلك، من الخطأ أن أقوله. كنت أذهب للتسوق، أذهب للمقهى، كنتى كنت هنا في الوقت ذاته. البلدة والبيت كانا سواء. والمارة أمام البركة، والبحر الأسود والورق الأبيض سواء. أما بالنسبة للكاتب، أدرك أن الأمر ليس سواء أبداً.

قبلى أمد لم يكتب داخل هذا البيت. سألت العمدة والجيران والتجار. والإجابة:

لا، أبداً. اتصلت كثيراً بفريسي أحاول معرفة أسماء الذين سكنوا هذا البيت، في تتبعى أسماء السكان وألقابهم وأنواع أنشطتهم، لم أجد كاتباً واحداً. غير أن كل هذه الأسماء كان يمكنها أن تكون أسماء لكاتب. كلها لكن لا. فقد استخدم المكان كخطيرة تناقلت ملكيتها عائلات من «نوفل»، وجدت في الأرض مخلفات ألمانيا، فقد احتله بالفعل ضباط ألمان. استعاضوا بأكياس القمامة خفراً في الأرض. وجدت كثيراً من قواقع المحار والطب المغارة لسلع غذائية غالبية اللحم، في مقعته الكافيار وكبد الأوز، وكثير من الأواني المكسورة. تخلصت من كل شيء إلا حطام الأواني المصنوعة في سيفر، رسوماتها بقيت دون أن تمس. كانت زرققتها صافية كزرقعة عيون بعض أطفالنا.

علما ينتهى العمل في كتاب، أقصد بذلك كتاب ألفناه، لا نستطيع أن نقول شيئاً من مكوناته، ولا يمكننا الكلام عن نوع الأيس أو مقدار السعادة المتعطين بأى اكتشاف أو فشل يعترينا، لأنه في النهاية لا يمكن لأى شيء من هذا أن يرى في الكتاب. فالكاتب متأطرة إذا صح القول، متعلقة. لا شيء يحدث في كتاب انتهى وتم توزيعه. ويلحق ببراءة خروجه للعالم براءة لا يمكن فهمها.

أن أكون وحدي مع الكتاب الذى لم أكتبه بعد هو أن أكون مازلت في الإغشاة الأولى للبشرية، وحدي، مع الكتابة التي ما تزال بكراً، محاولة ألا أموت بسببها. هو أيضاً أن أكون في مخبأ أثناء الحرب، بلا صلاة بلا رب، غير قادرة على التفكير إلا في هذه الرغبة المجنونة في إغناء الدولة الألمانية حتى آخر نازى.

كانت الكتابة دائماً بلا أى مرجع. أم أنها.. أنها ما زالت تشبه اليوم الأول على

الأرض، برية ومختلفة. باستثناء الأشخاص التي تتجول في الكتاب، إنها لا تساهم أبداً أثناء العمل، ولا يندم عليهم الكاتب. أنا متأكدة من هذا. الكتابة والمكتوب، هما دائماً باب مفتوح صوب التخلّى. هناك الانتحار في وحدة الكاتب. يكون وحيداً حتى مع وحدته الخاصة، وهو الأمر الذى لا يمكن تصويره. دائماً خطر. نعم إنه ثمن التجزؤ على الخروج والصراخ.

في البيت كنت في الطابق السفلى. وبعد ذلك كُتبت، على العكس، في الغرفة الكبيرة التي تتوسط الطابق السفلى، ربما لى أكون أقل عزلة، لا أدري، أو لأرى الحديقة.

توجد الوحدة في كل مكان في الكتاب، إنها وحدة العلم أجمع وقد استحوذت على كل شيء. أؤمن بهذا الاستحواز، ككل البشر. الوحدة هي ذلك الشيء الذى يورثه لا تصنع شيئاً، ولا نرى شيئاً. إنها طريقة في التفكير وإقامة العمل، ولكن عبر التفكير اليومى وحده. موجود أيضاً في مهنة الكتابة، ربما على كل شيء. قولنا لأنفسنا إنه لا ينبغي أن نقتل أنفسنا كل يوم ما دما كل يوم نستطيع أن نقتل أنفسنا، هذا هو تأليف الكتاب وليس الوحدة. أحدثت عن الوحدة مع أننى لم أكن وحيدة، بما أنه كان لدى هذا العمل، عمل الأشغال الشاقة، لأخطو به إلى النور: كتابة «نائب قنصل، فرنسا في لاهور. وقد أتممته وترجم إلى جميع لغات العالم، وحفظه الناس. في ذلك الكتاب أطلق نائب القنصل النار على الجذام والمجذومين، على البؤساء والكلاب. وبعد ذلك أطلق النار على البيض، على الحكام البيض. كان يقتل الجميع إلا همى، تلك التي غرقت، في صباح يوم ماء، في الدلتا، إنها «لول فاليرى شتاين، ملكة طفولتى، ملكة تالا وزوجة محافظ فين لويج.

نوم كاتب. الوحدة كانت هذا أيضاً، نوعاً من الكتابة. والقراءة هي الكتابة. بعض الكتاب يملكونهم الرب، يخافون أن يكتبوا. ما لعب دوره في حياتي هو ربما أن شعوراً كهذا لم يملكني أبداً. قمت بتأليف كتب غير مفهومة، وفرت، هناك واحد منها قرأته مؤخراً، لم أقرأه منذ ثلاثين عاماً، ووجدته رائعاً، عنوانه: «الحياة الساكنة». نسبت كل ماحيره إلا الجملة الأخيرة: «لم ير أحد غيري الرجل الذي يغرق». كتاب افقته دفعة واحدة يعطى مبتذل ومظالم لحادثة اغتيال. في هذا الكتاب يمكن أن نصل إلى ما هو أبعد من الكتاب نفسه أبعد من الاغتيال، نذهب لا نعرف إلى أين. إلى الافتتان بشخصية الأخت «بلاشه»، بقصة حب الأخت والأخ، بأبدية حب باهر طائش ومليو.

نحن مرضى الأمل، نحن أبناء ٦٨، الأمل هو ممانعة ضمن مهمة البروليتاريا. ونحن، لا قانون، لا شيء ولا أحد، سيفيق من هذا الأمل وددت لو التحقق مرة أخرى بالـ P. C. لكنني أعرف في الوقت نفسه أن هذا لا ينبغي أن يحدث. وددت أيضاً أن أترجعه بالسبب إلى اليمين، بكل غضبي، فللسبب قوة للكتابة نفسها. إنه كتابة ولكن موجّهة. لقد شجعت أناساً في مقالتي وهو أمر مشجع ككتابة قصيدة جميلة. إنني أضع فرقاً جديراً بين رجل من اليمين وآخر من اليسار. كأنهما الشخص نفسه تقريباً. في اليسار هناك بريجوف الذي لا يمكن أن يحل محله أحد، والبريجوفى رقم واحد هو ميتران الذي لا يشبهه أحد أيضاً. أنا أشبه العالم بأسره. أعتقد أن أحداً لم يلتفت إلى في الشارع. أنا العادي، انتصار العادي كذلك المعجز في كتاب: عربة للنقل.

في هذه الحياة، كما أخبركم، أنا أجيء الوحدة، وأخوض مخاطر فيها باستمرار.

مهدية، حتى الشباب، كتباً ظريفة بلا امتداد، بلا لول أو صمت، أو قل بلا كاتب حقيقي. كتب نهائية للرحلات وقت الفراغ. ليست كتباً تنفّس في الفكر وتطلق بالحداد الأسود للحياة كلها، القاسم المشترك لكل فكر.

لا أعرف ما للكتاب. لا أحد يعرف، لكننا نعرف عندما يكون هناك واحد. وعندما لا يكون هناك شيء نعرف ذلك معرفتنا أننا لم نمت بعد. لكل كتاب كما لكل كاتب، ممر صعب لا يمكن تفاديه، وعليه أن يأخذ قراراً بأن يبقى على آثاره في الكتاب حتى يكون غير مكتوب. أما الوحدة، فما زالت لا أعرف ماذا يحدث لها بعد ذلك والإلم تكل، لا يمكنني التحدث عنها بعد. في ظني، ستصبح الوحدة عادية، ثم نألفها على المدى البعيد، وهذا أمر مفزع. عندما تثررت لأول مرة عن حب «آن». ماري سترتر (سفيرة فرنسا في لا هور) وناث للقصص، انتابني شعور بأنني أتلفت الكتاب، أبعدته عن دائرة الانتظار. لكن لا، فهناك، على القفص أخطاء الكتاب الناجحة الجميلة وحتى الأخرى السهلة التي تبدو وكأنها طفولية، غالباً ما تكون رائعة.

كتب الآخرين كثيراً ما وجدتها «ظيفة»، ذات أصول كلاسيكية، خالية من أية مقامرة، وقد يصلح وصفها بأنها «قدرة»، لا أدري.

القراءات العظيمة في حياتي قرأتني وحدي، إنها كتب ألّفها رجال. هو ميشليه ميشليه وميشليه حتى البكاء. النصوص السياسية أيضاً ولكن بدرجة أقل. هو سان-جوست وستاندال، وللغربة ليس بلزك. نص النصوص إنه العهد القديم.

لا أدري كيف تأيت بنفسى عما يمكن أن نسميه أزمة، أو كما يقال أزمة عصبية، أزمة تباطؤ، تفهق، وكأنها حالة

كان هذا الكتاب هو الأول في حياتي. تقع أحداثه في لا هور، وهناك أيضاً في كمبوديا، في المشتات وكل مكان، تبدأ «ناث للقصص» بالطفلة ذات الخمسة عشر عاماً، الحامل، الصغيرة الأنامية المطرودة من بيت أسها، والتي تدور في هذه الكتلة من مرمز بورسات الأزرق. لم أعد أعرف كيف استمرت القصة بعد ذلك، أتذكر أنني عانيت كثيراً لكي أعود على المكان، الجبل في «بورسات»، حيث لم أذهب أبداً. كانت الخريطة هنا على مكتبي، وكنيت أتابع الممرات التي يوجيها المسورلون والأطفال ذوب السيقان المبتورة، الذين يأكلون من القمامة وقد أنقذتهم أمهاتهم، لم أحد يلتفت إليهم، كان تأليف الكتاب صعباً. لم تكن هناك أية خطة ممكنة للتعبير عن مدى انتشار البؤس، لأنه لم تكن هناك أحداث تراها يمكن أن تثيره. لم يعد هناك غير الجوع والألم.

لأنه لم يكن لأحداث الطبيعة البرية ترتيباً، لم يكن هناك بالتالي أي تخطيط في حياتي. أبداً، لا في حياتي ولا في كتبى كنت أكتب كل صباح بلا جدول زمني واحد. إلا للتلخيص؛ كنت أعرف متى يجب الذهاب للسل يغلي شيء أو يترق. وبالسبة للكتب كنت أعرف ذلك أيضاً. أقسم. لم أكذب في كتاب أبداً ولا في حياتي، إلا مع الرجال. وذلك لأن أسمى أخافكني من الكذب الذي يقتل الأطفال الكاذبين.

أعتقد أن ماخذى على الكتب بصفة عامة هو كونها ليست حرة. نرى ذلك من خلال الكتابة: إنها مصنوعة، منظمة، خاضعة لقواعد كأنها أعرف متفق عليها. والكاتب غالباً ما يراجع نفسه، فيصبح شرطياً خاصاً عليها. أقصد بذلك بجلته عن الشكل الجيد، أى الأكثر معاصرة، الأكثر وضوحاً ومسافة. مازالت هناك أجيال مينة تؤلف كتباً

هو أمر لا يمكن تصديقه، فما إن يصبح المرء وحيداً حتى ينزلق في دوام، وإذا ترك لحاله سيدهم الجنون، لأنه إن يحول دون تدفق هذيان شخص آخر، ثم إنه لا يكون المرء وحيداً أبداً، لا يكون وحيداً جسدياً أبداً، فهو دائماً محاط بإمكان، بخصوصاته أتية من المطبخ أو التلفزيون، أو الراديو، وضوء أتية من المنازل المجاورة، في كل الصمارة. لا يكون المرء وحيداً إن لم يسمع إلى الصمت مظلماً فلت دوماً.

أود أن أحكي القصة التي حكيتها مرة لميشول بورت التي تصور فيلماً على. في تلك اللحظة من القصة كنت في مكان كنا نسميه «الكرار» في البيت الصغير، الملحق بالبيت. كنت وحدي أنتظر ميشول بورت في حجرة «الكرار»، أبقى غالباً وحدي في الأماكن الخاوية الساكنة، فترات طويلة. وفي ذلك الصمت، ذلك اليوم سمعت روايات حياة على الجدار القريب مني اللطحات الأخيرة من حياة ذبابة عادية. جلست على الأرض حتى لا أخيفها. لم تتحرك. كنت وحدي معها على امتداد البيت. لم يكن يشغلي الذباب إلى هذه الدرجة إلا لكي ألتفه بلا شك، مظلماً تلعبه، فقد تربيت مظلماً في رعب من هذه اللمعة المسلطة على العالم كله، تلك التي تسبب الكوابيس والأدوية. اقتربت حتى أراها تموت. كانت تريد الفرار من الجدار حيث كانت تلصق بين الرمل والأسمنت الذين رصبتهما رطوبة الحديقة على الجدار.

شاهدت كيف يمكن للذباب أن تموت. استغرق هذا وقتاً. كانت تتخبط قبالة الموت. قد يكون قد استغرق ذلك من عشر إلى خمس عشرة دقيقة ثم توقفت. يجب أن تكون الحياة قد توقفت. بقيت لأواصل المشاهدة. ظلت الذبابة ملتصقة بالحائط كأنها متشبثة به. كنت مخطئة:

كانت لا تزال على قيد الحياة. بقيت لأشاهدها، متحمية أن تعاود الأمل.

لقد جعل حضوري هذا الموت أكثر وحشية. كنت أعرف ذلك وبقيت من أجل أن أرى الموت يحصل للذبابة تدريجياً. وأكتشف من أين يبعث، من الخارج أم من سمك الجدار أم من التربة. من أي لول يأتي. من الأرض أم من السماء، أو أنه يأتي من الغابات القريبة، أم من اللعنة الذي لا اسم له. قد يكون قريباً، متى ربما، أنا التي كنت أحاول أن أفقظ آثار ذبابة في طريقها إلى الأبدية. لم أعد أعرف للذبابة. بلا شك، سقطت الذبابة وقد انتهكت عن آخرها. انفلتت الأرجل من فوق الجدار وهوت. لم أعد أصرف إلا أنني خرجت من هناك قلت لنفسى: «بدأ يذبابك الجنون». وخرجت.

عندما وصلت ميشول بورت أريتها المكان، وأخبرتها أن ذبابة ماتت هنا في الساعة الثالثة وعشرين دقيقة ضحكنا ميشول كثيراً. أصابها جنون الضحك. كانت على حق لبصمت حتى ينتهي هذا الموقف. لكن لا، استمرت تضحك. وأنا عندما قصصت عليكم الحكاية كما هي، كما عشقتها مع الذبابة، لم أرها مشيرة للضحك موت ذبابة هو الموت. هو الموت في سعيه نحو نهاية ما للعالم، موسماً من رقعة السبات الأخير. نرى كلياً يموت فنقول شيئاً، مثلاً: حيوان ممكن... لكن أن تموت ذبابة، لا نقول شيئاً، لا تعجب، لا شيء.

إنه الآن مكتوب. ربما يكون هو ذلك النوع من الانزلاق. لا أحب هذه الكلمة. شديد الإظلام، الذي علينا أن نتجشمه. ليس ذلك أمراً جسيماً لكنه حدث لذاته، شامل لمعنى عظيم: لمعنى متعذر على الفهم ومتسع بلا حدود. فكرت في اليهود، كرهت ألمانيا، بكل ما أوتيت من جسد وقوة، كالأيام الأولى للحرب. تماماً

كما كنت أفكر أثناء الحرب، مع مرور كل أمانى على الطريق، في اغتياله ببدي، اغتيال أخترعه أنا، أدبره وأنتهه، أفكر في هذا الفرح المعلوم الذي سينتابني إثر جسد ألماني ببدي يقتل.

جميل أن نعودنا الكتابة إلى هذا، إلى تلك الذبابة المصحورة، أعني: إلى كتابة المروع في الكتابة. إن توثيق الموت جعل بلوغه مستحيلًا. منحه ذلك أهمية مطلقة، أو لنقل، ملحه مكاناً يمينه على خريطة الحياة على الأرض. هذا التحديد للساعة التي ماتت فيها الذبابة أدى إلى أنها نالت جنازات سرية. والدليل على ذلك موجود هنا، مر عشرين عاماً على موتها ومازلنا نذكره. لم أسرد من قبل موت الذبابة، مدته، بطؤه، فزعها منه، حقيقته. تحديد ساعة موت الذبابة، يواخيها بالإنسان، الشعوب المستعمرة، مع الكتلة الهائلة من السجّولين في السالم، المعزولين، أبناء العزلة الكونية. فالحياة موجودة في كل مكان، من البكتيريا إلى الفيل، من الأرض إلى السموات إلهية كانت أم مينة.

لم أدبر شيئاً حول موت الذبابة؛ الجدران المسماة وكفنها كانا هناك مسبقاً رجلاً موتها حدثاً عاماً، طبيعياً ولا يمكن تفاديه. كان واضحاً أن تلك الذبابة تقترب من نهايتها لم أستطع منع نفسي من رؤيتها تموت. لم تعد تتحرك، وكان هذا واضحاً أيضاً كمجزأ أن يحكي أن هذه الذبابة قد عاشت. حدث ذلك منذ عشرين عاماً. لم أقصص هذا الحدث أبداً مظلماً فلت لتوي، ولا حتى إلى ميشول بورت. لم أزل أعرفه وأبصره، هو أن الذبابة كانت تدرك أن هذه البرودة التي عبرتها هي الموت. والمروع وغير المتوقّع بحق، أنها كانت تعلم، وكانت تقبل.

لا يوجد بيت وحيد هكذا، لا بد ولفه زمن ويشر وحكايات، أشياء كالزواج أو

الموت، موت ذبابة، الموت المؤلف، موت الجزء والكل في آن واحد، موت الكركب، البروليغاري، الموت من جراء الحروب هذه الللال من الحروب التي دارت على الأرض.

في ذلك اليوم، ذلك التاريخ، أثناء انتظارى صديقتى ميشيل بورت، رأيتها وحدى، بلا ساعة محددة، ثمرت، وبينما كنت أشاهدها، صارت الساعة فجأة الثالثة وعشرين دقيقة بعد الظهر، وبعض الفهار: كف صخب الأجنحة. كانت الذبابة قد ماتت. هذه الملكة السوداء الزرقاء. تلك الملكة التي رأيتها كانت قد ماتت ببطء، تخبطت حتى آخر رجفة، ثم توقفت، قد يكون ذلك قد استغرق ما بين خمس وثمانى دقائق. كان زمناً لحظة فرغ مطلق. وهذا هو خروج الموت صوب سموات أخرى، كواكب أخرى، أماكن أخرى. وبدت أن أنجو بنفسى وقتلت لنفسى في الوقت ذاته إنه على أن أنظر إلى هذا الصخب على الأرض، حتى أسمع طقطقة احتراق الخشب الأخضر لموت ذبابة عادية.

نعم، استطاع موت ذبابة أن ينتقل إلى الأدب، نكتبه دون وعى بذلك، نكتب عند مشاهدة ذبابة تومت. لنا الحق في فعل هذا.

ميشيل بورت أصابها جنون الضحك عندما أبلغتها بالساعة التي ماتت خلالها الذبابة. والآن أفكر أنه قد لا أكون أنا التي قصصت ذلك الموت بطريقة مضحكة. فقد كنت في تلك اللحظة مجردة من وسائل التعبير لأننى كنت أشهد هذا الموت، احتضار هذه الذبابة السوداء الزرقاء.

الوحدة دائماً ما يصاحبها جنون، أعرف ذلك، جنون لا يرى، فقط نستشعره في بعض الأحيان. لا أظن أن باستطاعته أن يأخذ شكلاً آخر. عندما

تصدر كتاباً كاملاً بإرادتنا نكون بالضرورة في وحدة ذات طابع خاص، لا يمكن اقتسامها مع أحد. لا يمكننا أن نتقاسم شيئاً. علينا أن نقرأ وحدنا الكتاب الذى أفنأه، محبوسين بين دفتيه، ولأمر ملمح دهنى بالتأكيد، لكننا لا نشر به في الحال، يمكننا أن نفكر فيه فيما بعد (ملحماً أفكر فيه أنا الآن) ملحماً في الوصول إلى حياة ما، أو حلول لحياة الكتاب، للكلمة، للصراخ، لصراخ كل العالم، المصكوم، الريحب إلى حد الصمت.

حولنا كل شيء يكتب، هذا هو ما يجب الوصول إلى ملاحظته. كل شيء يكتب. الذبابة تكتب على الجدران، تكتب كثيراً في ضوء القاعة الكبيرة المنعكس عبر البركة. كتابة الذبابة كان يمكنها أن تملأ صفحة كاملة، عندئذ كانت تستصحب كتابة. يوماً ما، ربما خلال قرن مقبلة، نقرأ هذه الكتابة. سيكون قد فكت طلاسما، وتزجمت، وسيلتشر في السماء جلال قصيدة نقرأ بلا حروف. في مكان ما في العالم تولى كتب، كل العالم يولفها. أومن بذلك. متأكدة. وكذلك بلانشو، أن يقبض على الجنون الذى يخالبه، الجنون هو الموت أيضاً. ليس بالمسبة لهاثاى. لماذا كان ياتاى بمأى عن المفكر الحر، المجنون؟ لا تفسير لى.

عن قصة الذبابة أرد أن أقول المزيد. ما زلت أراها، تلك الذبابة، على الجدار الأبيض، تومت في ضوء الشمس أولاً، ثم في الضوء للشاحب المنعكس من الأرضية ذات الريمات. يمكننا أيضاً ألا نكتب. أن نلصق ذبابة. أن نشاهدها فقط. نرى كيف أنها بدورها، كانت تتخطى بصورة مرعبة ومقدرة في سماء مجهولة، ومن أجل لا شيء. وينتشر الأمر.

سأحدث عن لا شيء.
عن لا شيء.

كل البيوت مأمولة في (نوقل)، سكانها يقفون في الشتاء، طبعاً، لكنها مأمولة. ليست مصصفاً، إنها مفتوحة طوال العالم وبها سكان. الأكثر أهمية في بيت (نوقل) لوشاتوه، هي النافذة العظلة على الحديقة وشارع باريس أمام البيت، والذى عبره تمر نساء كنن.

كثيراً ما نمت هناك داخل تلك الحجرة التي أصبحت الصالون. تخيلت فترة طويلة أنه من المتعارف عليه وجود حجرة للنوم. عندما كتبت فيها صرت لا أستطيع الاستدقاء عنها، كالحجرات الأخرى، حتى الفارغ ملغ في الطوابق العليا. مرأة الصالون كانت تخص الملاك السابقين على. تركوها لى. أما البيانو فقد اشترينته فور شرائى البيت، بملنه نفسه تقريباً.

مذممة عام كانت توجد طريق الماشية التي تأتى لشرب من البركة على امتداد البيت. الآن أصبحت البركة داخل حديقة. والماشية لم يعد لها وجود. الذين الطلاج في الصباح، أيضاً، نعد من البلدة منذ مائة عام.

عندما يتم تصوير فيلم هذا، يبدو البيت حقاً كبيت آخر، ذلك الذى كان مرة ملكاً لأناش قبلنا. فى وحدته وأناقته، يبدو فجأة كبيت آخر يمكن أن يصبح ملكاً لآخرين بعدنا. كأن شيئاً مخيفاً كانتزاع ملكية هذا البيت يمكن أن نواجهه.

كانت هناك حجرة... مظلمة وباردة، تستخدم لحفظ الفواكه والخضراوات والزبد الملعك كلها طازجة، الحجرة، أعتمد أنها (الكرار)، نعم. هي الكلمة. كانت تستخدم لإخفاء مؤن الحرب.

كانت الجارونيا هي الآتية من جنوب إسبانيا هي أول النباتات التي وجدتها هذا، كان لها أربع الشرق. لم تكن من عادة

أهل هذا البيت للتخلص من الزهور، حتى الذابل منها. مازالت توجد بخلات ورد محفوظة في أواني زجاجية جافة ووردية مازالت، إلى حد بعيد.

يشكل الغروب مشكلة طوال العام. هناك الغروب الأول، غروب الصيف، وفيه لا ينبغي أن نشل الورق في الداخل. ثم الغروب الحقيقي، في الشتاء. تغلق النوافذ أحياناً كي لا نراه. نرصد الكرسي في الشرفة من أجل الصيف، هناك نتسامر مع الأصدقاء الذين يأتون لهذا السبب، من أجل أن نتسامر. في كل مرة يكون حزيناً، ولكن ليس مأساوياً؛ الشتاء، الحياة، الظلم الفزع النام في الصباح. حزين... ولا يعناده المرء مع الوقت.

الأشد قسوة في هذا البيت هو الخوف على الأمس. في كل مرة تهب عاصفة، وهناك كثير منها، تكون مع الأشجار، خائفين عليها، وتضيق أسماؤها متى فجأة.

ساعة الغروب، في المساء، إنها الساعة التي يكف فيها العالم المحيط بالكاتب عن العمل. في كل زمان ومكان، في المدن والقرى، الكتاب هم الذين يعيشون الوحدة. في العالم بأسره، يتوقف العمل مع تلاشي الضوء. تلك الساعة أحسها دائماً كأنها ليست بالنسبة لي ساعة انتهاء العمل، بل ابتداءه. يوجد هنا في الطليعة، نوع من انقلاب القيم بالنسبة إلى الكاتب. يشعر الكاتب أحياناً بالفضى أمام الأعمال الأخرى، تلك الأعمال التي تثير عنده أغضب الوقت أسفاً طليعية سياسية. أسف لا يفنى منه، ويصبح قاسياً ككلاّب شرطتهم.

هذا يشعر أننا يعيشون عن العمل اليقوى. لكن لا يمكن فعل شيء حيال

هذا الشعور الذي ينبغي التأقلم معه والاعتداد عليه، فالذي سيسود دائماً ويجعلنا نبقى هو حجم عالم العمل وظلمه. جحيم المصانع. مهانة الاحتقار. ظلم الإدارة وبشاعتها، بشاعة النظام الرأسمالي، كل المأساة التي تتصنع منه، حق الأغنياء في التصرف في البروليغاريا بل وتجعل منها مبرراً لفشلها وليس سبباً لنجاحها. الشيء الغامض هو لماذا تقبل البروليغاريا هذا مع أن عدده كبير. نتعقد أن ذلك لن يدوم، وأن هناك شيئاً قد وصلنا إليه معاً، قراءة جديدة للنصوص المشرقة، أجل.

إن أواصل، سأكتفي بهذا. فقط أسمر على قول ما يشعر به الجميع وإن لم تكن نعرف كيف نعيشه. غالباً مع انتهاء يوم عمل تأتيمكم تكرر الظلم الفادح. أتحدث عن اليومى في الحياة. لا في الصباح، إنما في المساء تشعر به في منازلنا كما في أنفسنا. إن لم نشعر بذلك فنحن لا نساوى شيئاً بالمرّة. تكون لا شيء. الناس في القرى يعرفون ذلك.

يكون الخلاص عندما يبدأ الليل في الرسوخ. عندما يكف العمل في الخارج. يبقى هذا الترف الخاص بنا، نحن، أن نستطيع الكتابة عن ذلك ليلاً. يمكننا أن نكتب في أية ساعة. لسنا مقيدون بقواعد، بجدول، بأسلحة، بقرارات، شحائم، بالشرطة برؤساء ورؤساء، بدجاجات رائقة على «فاشيات» اللد.

إن كفاح «نائب القنصل» كفاح ساذج وفورى في الوقت نفسه. هذا هو الظلم الأكبر للزمن. لكل الأزمنة؛ وإن لم نكف عليه ولو مرة واحدة في الحياة لن نبقى أى شيء. وانعدام البكاء هو انعدام الحياة. البكاء، عليه أن يظل موجوداً. لو كان

البكاء بلا فائدة فإنه علينا رغم ذلك أن نبقى. لأن اليأس واقع. إنه يدوم. تكرر اليأس، إنها قدوم، وأحياناً تقفل. أن أكتب. لا أستطيع. لا أهد. يستطيع، علينا أن نجرر بأثنا لا نستطيع. ونكتب رغم ذلك.

إنه المجهول الذي نحمله داخلنا؛ أن نكتب، هذا ما نصل إليه. إنه ذلك أو لا شيء. يمكننا أن نتحدث عن داء في المكتوب. ليس بسيطاً ما أحاول قوله هنا، لكن أعتقد أننا نستطيع أن نجد أننا جميعاً فيه رفاق هناك هوس الكتابة عن الذات، جنون عاصف للكتابة، لكن ليس لهذا السبب نصل إلى مرتبة الجنون. بل على العكس.

الكتابة هي السجود. قبل أن نكتب لا نعرف شيئاً مما سوف نكتبه. مع كل الكلمات، هي السجود في الكتاب ذاته، في عقله وجسده. الكتابة ليست تأملًا، إنها نوع من الملكات نحطى بها إلى جانب شخصنا، بل وفرازية له. إنها شخص آخر يظهر ويتقدم، غير مرئى، موهبته التفكير والغضب، وفي بعض الأحيان، من جراء عمله الشخصى، يقع في خطر فقدان حياته.

إذا كنا شيئاً مما سنكتبه قبل أن نكتبه ما كنا كدبناه. كان الأمر سيبدو غير مجد. أن نكتب هو أن نسهر عن معرفة ما سوف نكتبه، إذا كتبنا. لا ندرك ذلك إلا فيما بعد. أما فيما قبل، فيكون هذا السؤال هو الأكثر خطورة، مما يمكن أن نطرحه على أنفسنا، لكه السؤال الذى مع ذلك نرده كثيراً.

المكتوب يأتي كالريح، يأتي عارياً، من الحيرة المكتوب يمر كما لا يمر شيء في الحياة، إلى أى، الحياة. ■

المواجحات

فلسفة المفترب .. عبد الرحمن بدوي

- ١٦ كيف تكون الفلسفة؟، ابور عبد الملك. ٣٣ الشاهد الأكبر على مذاهب الفلسفة، اسماعيل المهدوي. ١٦١ غربة عبد الرحمن بدوي «قراءة في الحور والنور»، عبد الرحمن ابو عوض. ٣٣ دفاع عبد الرحمن بدوي عن القرآن، وابل غالى.
- ١٨ عبد الرحمن بدوي المفكر الفاضل، شعبان يوسف. ٦٢ بليوجرافيا عبد الرحمن بدوي.

المفترب ..

عبد الرحمن بدوى

لعمد الرحمن بدوى (١٩١٧ -) فضل الأستاذ على كل مثقف عربى، يشهد بذلك لتواجه الضخم من تأليف وترجمة وتحقيق للتراث.

كم مرة فتح كتاب له الطريق أمام عقل طالع، محولا مساره إلى البحث الجاد.

كم مرة ساهم مؤلف له فى بلورة وعي، بخرقه عن الضمول إلى التوجه بالتساؤل.

كم مرة ساهم مصنف من مصنفاته العديدة، فى تحريك مياه التفكير الراكدة.

مجنّ مرت بهذا المفكر فى تاريخ فكرنا العربى الحديث، ابتلى بها كما ابتلى بها البلد الذى ينتمى إليه، أهدته عن بلده، وحرمت منه بلده، طلابا ومجالا، فكريا ووعيا عاما ناضجا، فأمثال عبد الرحمن بدوى لا يكتفون بأثر مؤلفاتهم المتفاوت، بل يضطلعون بإحداث مجال نشيط يكون عماده أعمال العقل فيما حولهم بالتساؤل والتفسير واقتراح الحلول.

والقاهرة، إذ تقدم هذا الملف عن عبد الرحمن بدوى، إنما تعتذر له عن أخطاء لم ترتكبها بالتأكد، أخطاء هى نتاج توجه عام، جانب تقدير العقل وأصحابه، وعموميته استغرق وقتا طويلا، حتى أمكن الانفلات من سطوته والعودة مرة أخرى إلى العقل وأصحابه.

تدعو القاهرة، إلى تكريم عبد الرحمن بدوى ليس بشهادة أو بنوط لفظ ولكن بالانفتاح على إنتاجه بالدرس والملاحظة، وتبلى روحه المتوہبة فى مجال البحث، فما أخرجنا الآن لكل حدس نافذ وكل روح متوہبة!!



كيف تكون الفلسفة

أنور عبد الملك

شاب يعنى بالفلسفة عبر دروب غير مأثوفة، قيل إنها «وجودية»، وأحياناً «صوفية».

تدعوت مداخل التلاقي، حتى جاء «الزمان الوجودي» (١٩٤٥) رسالة الدكتوراه التي تؤكد فيها لكل قارئ جاد أن صاحبها يمثل بالفعل بعداً جديداً في الطموح الفلسفي والجرأة الفكرية، والقاهرة تكن تحت الأحكام العرفية، وإطفاء الأنوار مساءً، في حرب لم تكن فيها طرفاً، وإنما اتخذت من بلادنا قاعدة لقوات الغربيين في الشرق الأوسط.

لم يكن أسامنا أن نسمى إلى لقاءات، فالكُلّ منهمك في تأسيس التنظيمات الوطنية والتقدمية الشورية على أرض مصر، إيماناً منا أن الحرب سوف تؤدي إلى انكسار النظام القائم آنذاك، وأن الثغرة

والقوسى في مصر والعالم العربى والإسلامى - بعد طول غياب، لطفه كان تغيباً.

التقى جيلنا - جيل الأربعينيات - باسم عبد الرحمن بدوي أثناء الحرب (١٩٣٩ - ١٩٤٥) ثارة من خلال التلاقي أو الاصطدام لحزبك «مصر الفتاة» والحزب الوطنى، وثارة من خلال كلام جامعا من أروقة جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول آنذاك) تشير إلى عدد من نخبة فكرية وعلمية متميزة، من المعيد إلى المعيد - على مصطفى مشرفه ويونس جالينوى ومزاد كامل وعلى إبراهيم وحسين فوزى وسامى جبر وأحمد فخري، كوكبة لامعة سطعت في سماء مصر آنذاك - ثم أسماء شابة من بينها من سمعنا أنه

كيف يكون المنحل، إلى رجل لا يقبل التصديق المسبق؟، ماذا لو كان مناضلاً وطنياً، ومفكراً تنقيبياً، وكذا شاعراً هائلاً مطبوعاً بالتراث، موسوعى المعرفة، عقلى على عصرى يجمع بين الشرق والغرب، وإنما أركان شخصيته وفكره تنفوس في أعماق الوجدان والحضارة التي ولد وعاش في قلبها؟

ما السبيل، أو بالأحرى كيف تكون المداخل إلى ظاهرة تنكّر لها جيل بعد جيل من الأميين، وعجز من أدركها عن إضاءة معالمها؟

على هذا النحو، تراكمت التساؤلات بين إشراف الذكريات وجراح المسيرة، عتدما شاعت الظرف أن يسود اسم أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوي رويداً رويداً إلى قلب الاهتمام الثقافى والوطنى



محمد عنده



رعى نجيب محمود



عبد الناصر

الاستاذية لمن يتصدى إلى هذا المقام. فقد رأس قسم الفلسفة بجامعة القاهرة منذ إنشائها بدرجة الأستاذ المساعد رغم ما كان له من عديد من المؤلفات آنذاك، احتراماً منه للوائح التدرج الوظيفى فى سلم الأستاذية بالجامعة، وقد استعصر من أوروبا وجامعات مصر لفيف من كبار الأساتذة يكبرونه سناً ومقاماً. «ديس، و«ارنلديز» ويوسف مراد ومصطفى زهر وحلمي مراد وغيرهم... إلخ». ههه الأول أن يمنح طلابه أرقى مستوى من المعارف الفلسفية والعلمية، وكأنه رئيس أركان حزب لجيل جديد يعده للوطن بعيداً عن الشكليات.

كان أسلوب التدريس هو ذلك الذى قرأنا عنه: فمن ناحية، الإملاء دون مكررات، ومن ناحية أخرى، فتح النقاش

فى مجال الفكر الفلسفى لبدء من تساؤل ملاحق كواثر الحركة الوطنية التقدمية المصرية فى نهاية الموجة الفكرية السلفية المضادة «بلاش فلسفة».

ومادام المجال هو إضاءة نواح من سيرة ورسالة أستاذنا للجيل، لا تدوين صفحات من حوليات الجيل المغيب، فقل الأوفى أن يكون التركيز على محاور محددة، يمثل كل منها ناحية من الرسالة التى أداها أستاذنا للجيل عبد الرحمن بدوى أستاذاً مطّماً رائداً لكل من تتلمذ على يديه وأحاط به عبر مسيرة مصر الوطنية المشرقة رغم المآسى.

● الدرس الأول الذى تعلمناه من عبد الرحمن بدوى إنما هو خصوصية

سوف نمكنا من تحرير الأرض والتحرك صوب النهضة.

هكذا، تأخّرت مرحلة الدراسة الجامعية عشر سنوات، فكان أن اخترت الالتحاق بكلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (جامعة عين شمس فيما بعد). - بفضل تدخل أستاذنا العميد الدكتور طه حسين وزير التعليم آنذاك، فى سبتمبر سنة ١٩٥٠ يوم تأسيسها مختاراً قسم الفلسفة، إعجاباً باسم عبد الرحمن بدوى، وتشوقاً إلى التلمذ على يديه، وقد استحسن الأستاذ العميد طه حسين، هذا الأستاذ آنذاك، ورأى فيه تشابك الأجيال بشكل ربما لا يتفق مع أبعاده المستقبلية.

هنا، بدأت علاقة فكرية ووجدانية وإنسانية، كانت ولا تزال، محوراً تكوينياً رئيسياً لما تعلمناه، وما استطعنا أن نهم به

من أوسع الأبواب في كل محاضرة ولمدة عشرين دقيقة، ثم وكأننا نجمع بين أسلوب الأروقة والمثانيين، جلسات يومية تمتد نصف ساعة أو ساعة كاملة في مكتبه بعد المحاضرات مع من سيأتيه من طلابه من نقاش والسؤال والاستجابه الفكرى أحياناً. وقد أفدت من ترحابه اليومى عبر سنوات الدراسة، أسأل، وأجاد، أنتفض، وأنهر، وهو دائم المنح، واسع الصدر. ولذكر أنه التفت إلينا في عديد من المناسبات، مستفزاً بسؤال كله تحد: «أين رأى الماركسيين ترى؟». وقد حدث أنه في إحدى المحاضرات، وأمام سميت الماركسيين. وكانوا اثنين الصديق المرحوم فيليب جلاب وكتاب هذه السطور. فزجر رفع الجلسة وإنهاء المحاضرة احتجاجاً على امتناعنا عن مجادلته، وعندما صعدت إلى مكتبه في الطابق الأول، لأمنى لوماً مسراً، ونذد بموقفنا على أنه يمثل السلبيه الفكرية، ورفض ممارسة حق الطالب في تمصيل العلم وانتزاع المعرفة بمناقشته، بل وللصدى له.

ولا داعى بطبيعة الأمر للتأكيد على أن هذا الموقف كان يقتضى منا قدراً عالياً من متابعة طبقات الفكر الفلسفى المحدث، دعنا من القدرة على مجادلة أساتذنا الموسوعى. ولكننا حاولنا أربع سنوات، بفضل ترحابه وإصراره، فكانت الفلسفة فى معظم جامعات الغرب، بل والعالم، فى مستوى الليسانس أو البكالوريوس.

كان أساتذنا، ولا يزال، يصادى الماركسية والشويعية عداءً جذرياً، إيمانياً

وعلمانياً. وإن كان ومنذ اليوم الأول يحترم فى التوجه الاشتراكى للتفكر المصرى، الأصالة والجديده والقدرة على التصحيح، بينما اختفى الانتهازيون والمرترقون أدعياء الثورة، ومنهم من أشرى على حسابها، باحتقار الواجب.

لم تكن المحاضرة مجرد إلقاء لتحليل الموضوع، وإنما كانت دوماً، ترتكز على جزء وآخر من المراجع بكافة اللغات، يجبرنا على نقلها. كما أجبرنا على تعلم اللاتينية واليونانية. لكى لا تصور أنه صاحب الأفكار التى يطرحها، وأنه ليس صاحب الزاى الوحيد الصائب، إذ لا بد لمن يريد أن يتعلم أن يمسك أولاً بمفاتيح مصادر المعرفة على تنوعها واختلاف مساراتها.

أخذ عليه البعض القسوة ورفض المجاملة، فقد بلغ عدداً فى السنة الأولى فى قسم الفلسفة ستة وخمسين طالباً، وأصبحنا أحد عشر طالباً فى السنة الرابعة، وإذا به يصرح فى المحاضرة الأولى فى شهر سبتمبر ١٩٥٣ أنه إن يدجج منا أحد، لأن مادة «المنطق الصورى» سوف تشمل «المنطق الرياضى»، وأن أحدنا إن يتمكن من فك طلاسمه. وقد اهديت إلى أن ذلك للتهديد جاد، فقررت أن أنكب على دراسة المنطق الصورى وإعمال المنطق الرياضى كنية، بينما رأى زميلائى وزميلاتى أن يجمعوا بين الاثنين. وفى يوم الامتحان استطعت أن ألفت من المعذبة بالإجابة عن السؤال الأول دون اللغنى، فكان أن حصلت على درجة

الليسانس فى يونيو ١٩٥٤ بدرجة جيد جداً، وكنت الوحيد فى هذه الدفعة الأولى، مما أحنز قلبى، فقد كان محافوف مرموق من خير الزملاء أطاحت بهم معادلات المنطق الرياضى. وإن كانت القوة والتشدد من منطلق علمى بلا شك، كم كان بدوى أن يحن قلب أساتذى الجليل لزملائى وزميلاتى فى تلك الدفعة الأولى التى مزت بخير والحمد لله فى ملحق سبتمبر.

وقد درسنا على يديه عدة مواد: «المدخل إلى الفلسفة العامة»، و«علم المعرفة»، و«مناهج البحث»، و«تاريخ الفلسفة الإسلامية»، و«تاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة»، و«فلسفة الأخلاق والتاريخ والسياسة». وقد عرض علينا منذ السنة الثانية بحث سنوى يتراوح بين عشرين وأربعين صفحة فى موضوع يختاره كل منا، وذلك ليدرنا منذ البداية على الكتابة الفلسفية، ويعدنا لمرحلة الماجستير والدكتوراه فيما بعد. وقد كان من شأنى فى إحدى السنوات أن انكببت شهوراً طويلة على دراسة محاوره «فيليبوس» لأفلاطون وجوهرها ومسألة الثنائيه وتناقض الأضداد، ولعله أراد أن يمتحن قدرتى على التعمق فى فهم الجدلية التى كنت أعتقدتها مذهباً آنذاك ومازلت.

وقد لفت أنظارنا أنه كان يقيم البحوث السنوية بمصدر رجب على عكس الامتحان النهائى، وكأنه يريد أن يعترف بأن الجهد المتصل يستحق التشجيع والمساندة. درس من الدروس العديدة لىنى الأساذية فى أرقى مستوياتها.

كنا نمأله على ذوات متخالية: ثم «الوجودية»؟ ما علاقتها بالفيلومولوجيا؟ وما قصة الوجودية المنطقية التي كان يرفضها ونحن معه، من زوايا أخرى؟ أردنا أن نعرف لماذا كرس نفسه شهراً عديدة لتقديم «رابطة الصدوية»: فهل الهيام طريقاً إلى الفلسف، أو التصرف؟ أدركنا أنه يشق الحب، وله فيه صفحات هيامية فى مؤلفاته «رابطة العدوية» و «شطحات الصوفية»، وكتاب سيرته الذاتية العاطفية «الصور والنور»، كان البعض يعيب عليه أحياناً اللا- تاريخية، والحق أنه ليس كذلك، بل كان أقرب منا تأكيداً لتأصيل الوجود فى التاريخ، كما جاء مثلاً فى التلخيص الساطع الذى قدمه لفكره فى «موسوعة الفلسفة» (الجزء الأول، بيروت ١٩٨٤):

«وجود أول لا وجود، تلك هى المسألة هنا أيضاً. فإن كان وجوداً، فلماذا من الزمان، وأما من دون الزمان، فليس ثمة وجود. ولا واسطة بينهما. أما عن الأولية بين أنات الزمان، فالرأى يزلزله قد انقسم كما هو طبيعى إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقر بفكرة الحاضر السردى. ولذا يجعل الأولية والأولية معاً الحاضر، ومذهب يجعلها للماضى ولأنه ينسب للمؤرخين وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية، خصوصاً كبير كمجور وهيدجر. أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفصيل أن على أن، بل نؤكد وحدة الأنات الثلاثة وحدة تامة فى تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية. أما الزمانية الزائفة فهى تلك التى تتعلق بأحد هذه

الأنات دون الأخرى. تلك أن فكرة التوتر فى الوجود تقضى علينا بهذا.

ومن هذا البيان لطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد متزم بالزمان، وتلك هى ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل أن من أنات الزمان مكيف بطابع إرادى عاطفى خاص، فالزمانية إذن كيدية. وهاتان الحقيقتان معاً هما ما تميز عنه بقولنا إن الوجود نركيفية تاريخية.

أعترف، بكل تواضع وصراحة، أننا لم تكن ندرك عمق الجذور التاريخية لفكر عبد الرحمن بدوى آنذاك، فقد دفعت بنا الأيديولوجية إلى الإبتعاد عنه مادام أنه يستعمل عبارة «الوجودية»: بينما «الزمان الوجودى» من نسيج آخر، يقرب إلى مسار كبير فلاسفة هذا الجيل «مارتن هيدجر»، الذى طالما كان يحدثنا عنه ونحن نتأفف أمام رسائل «مدخل إلى الميتافيزيقا»، ثم هناك الرسالان التى كان يطيب له أن يفتح بهما محاضراته، وكأنه يستغزنا إلى التصدى لأهوال السر: «اعلموا أن الزمان لا يعز، ثم «اعلموا أن أصعب ما فى الحياة إنما هو الاستمرار فى الحياة».

مقولة الزمان كانت تبدو لنا معقولة، وإن كانت غير مقبولة لشباب يتصور أنه محق فى كل شيء.

أما المعقولة للذاتية، فقد كانت ترمز إلى أبعد من مجرد الحياة الجسدية، إذ تشير إلى المشاق النفسية والأخلاقية والذهنية والروحية كلما اقترب الإنسان

من مرحلة النضج ثم العمر المتقدم فالتيخوخة إلى نهاية الطريق.

من أين، ترى، هذه الصعوبة الشاقة؟ أقميتم الحياة نهرأ أزلياً أبدياً، ينهى، نعم، ولكنه يتدفق دون إبطاء فى كافة المراحل؟

وقد علمتنا الحياة حكمة هاتين الرسالتين. أسئلة. تساؤلات. إشكالية الفكر التلقئى فى عصر الحرب الأوروبية الثانية وقد امتدت فجاءة إلى المحيط الهادئ وإلى الصين واليابان. كنا على يقين وكان هو على طريق. وكنا - معاً - نبحث عن «مناهج الأبواب المصرية، علناً نحقق للحم الكبير: ترميز مصر، استقلال إرادتها، بهيئتنا المصرية والتحصارية.

لعله من المفيد لمن يتصدى إلى الأستاذية فى عصرنا ويلاذ أن يتعلم من أستاذنا الجليل عبد الرحمن بدوى هذا التواضع الفكرى والحرص على إتاحة المجال للحوار الجلى ومعارات الإجابات الممكنة، فى الوقت عينه الذى تتدفق فيه المعرفة الفلسفية سيلاً جارفاً ابتداءً من الحصول الدهوب الدقيق المتصل عبر السنوات والعهود. فلا مجال للأستاذية إلا إذا قبل الأستاذ - بادئ ذى بدء، أن يتواضع ويترك حدوده ويعلم يوماً بعد يوم بالاحتكاك بواقع عالما الصغير وكذا أفكار طلابه المتأججة أو الشاردة. لا مجال للأستاذية دون التساؤل النفسى.

● ثم كان الدرس الثانى، يصب هذه المرة فى جوه رقب الوطن والحركة الوطنية من أوسع الأبواب.

كانت الأولوية، ولا تزال، في معرفة الفكر والمجتمع المصري والعربي والأفريقي والإسلامي والشرقي هي تعاليم وكتابات علماء الغرب ومفكره، وكان الذات المصرية والعربية والأفريقية والإسلامية والشرقية لا تصلح منبعاً ولا تتيح المجال لبروز فكر إبداعي ذاتي، وكأننا على مرعد مع التبعية بالأصالة أو بالمولد - وهو الموقف الفكري المنهجي الذي لفتنا به بشكل جذري في دراستنا عن «الاستشراق في أزمة» (مجلة «ديوجين»، اليونسكو ١٩٦٧)، فكانت دعوة لتفكيك الاستشراق، وكان لها فيما بعد وحتى اليوم أثر واسع في تحديد مسار العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ الستينيات.

نعود إلى الدرس الثاني، فلنذكر أولاً منهج أساتذنا عبد الرحمن بدوي في تعليمنا الفلسفة الإسلامية. فقد استند إلى رسالة أساتذه، أساتذنا الكبير الشيخ مصطفى عبدالرازق في كتابه الوجيز عميق الدلالة، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (القاهرة ١٩٤٥): «وهو الكتاب الذي يشتمل على بيان لمنازع الفريين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الفريين كأنما يقتصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية في هذه الفلسفة، ليؤيدها إلى مصدر غير عربي ولا إسلامي، ومن هنا جاء المنهج الجديد الذي يتوخى الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في مناجلته الأولى، ويتجنب مدارجه في ثنائيا المصور وأسرار تطوره». أي أن المصدر لمعرفة الفكر والفلسفة إنما هو بالتقليد عن جذورها التاريخية

الذاتية، لا بمقارنتها بمسارات الفكر الفلسفي في الديانات الثقافية والحضارية الأخرى باعتبارها المرجع والقاعدة والأصل.

لم أكن أدرك آنذاك أثر هذا المنهج على ما تم فيما بعد عندما أبيت دعوته الأولى للعشاء في «كازينو بديدة» على النيل في يوليو ١٩٥٤، بعد تخرج أولى دفعات قسم الفلسفة بجامعة عين شمس لعرض موضوع دراسة الماجستير. كنت آنذاك أتجه إلى فلسفة التاريخ عند هيجل. فإذا به يرفض ويشجبي بعنف متسائلاً عما في وسعي أن أضيقه إلى سبل المزايا حول هيجل وفلسفة التاريخ لديه وخاصة وأني كنت آنذاك لا أعرف اللغة الألمانية. وأضاف أنه يشكك في جدوى مثل هذه الدراسة بالنسبة لشباب المفكرين المصريين، مؤكداً بإصرار بالغ التشدد من الواجب يقضي أن يكتب الجيل الجديد من مفكرى مصر على دراسة الفكر المصري في إطاره الحضاري المتخصص - وإلا فمن الذي يقوم بهذه المهمة؟ وكان من جراء هذه السهرة والصدام بين رؤيتين أننى بدأت أراجع نفسي، فראيت أولاً أن أنكب على دراسة الفكر المصري المعاصر، واتفقا على تأجيل الموضوع على وجه التحديد، ثم جاءت مرحلة «الصراع في الظلام» التي أثارها أصحاب فكرة التناقض بين «أهل اللقطة وأهل الكفاءة»، فكان أن قررت قيادة الثورة بعد أزمة ربيع ١٩٥٤، واشتدادي في مرحلة الصراع مع رفض الولايات المتحدة لتمويل السد العالي وقرار الرئيس جمال عبدالناصر للذهاب إلى باتونج، أن بدأت حركة قمع اليسار المصري دون

مقدمات، أو أسس قانونية، بشكل متصل وسرى بين عام ١٩٥٤ - ١٩٦٤، تخلتها الجبهة الوطنية المتحدة من يوليو ١٩٥٦ حتى ديسمبر ١٩٥٨، ثم من ١٩٦٥ حتى ١٩٧٠.

وكان من سوء حظ كاتب هذه السطور أن يزعج به إلى معتقل «أبو زعبل» للحاق بطليعة الفكر والعمل التقدمي في ١٠ أبريل ١٩٥٥ مدة ١٤ شهراً.

نترك القصة والذكرات ونعود إلى الفلسفة، كان التساؤل الفلسفي في أبى زعبل: «ما الذي جاء بنا إلى هذا الوضع المفزع؟»، ثم «من أين هذا الصراع بين قوى مختلفة، نعم، ولكنها تصبو إلى الهدف التحريري الوطني التدمري النهضوي نفسه؟»، وهى، أى هذه القوى المتباينة، تكاد تكون متجانسة من حيث انتمائها إلى شرائح الطبقة المتوسطة والبرجوازية الصغيرة وطلان الحركة العمالية والطلابية والفكرية. «ما معنى هذا الصراع في الظلام؟»، فإذا كان واقع الأمر كما ذكرنا، أصبح التحليل الطبقي قاصراً.

ولن قلنا بأولوية البعد السياسى، لكن من الممكن استبعاد المعارضة دون شراسة الاعتقال والاضطهاد وأحوال ما تم، كان لابد إذن من البحث عن توجه آخر، عن مستوى أعرق في عمق أعماق أمكننا المصرية لعنه يفسر، وإن كان لا يبرر - ذلك الذى حدث وكان نتيجته إضعاف الجبهة الوطنية المصرية حتى انكسار ٢٣ يونيو ١٩٦٧.

من هذا الوضع الملتهب، وتلك الحساوالت الجذرية، عدت إلى تعاليم

يتصدرون للفكر والثقافة والفلسفة في مصر وأمتنا العربية بالنسبة لجذورنا الحضارية . وكان دراسة الإسلام والعروبة، بل وعند قطاع بدوى يتصاعدا، حضارتنا التاريخية العظمى، في مصر الفرعونية، وكذا حضارات ما بين النهرين والشام، أمراً « غريباً » على المصريين والعرب . وكان إعادة فتح أبواب البيت، أبواب بيت أسلافنا وأبائنا وأخوتنا وأبنائنا، أمر « غريب » ما دام الغير هو الأساس، عوداً إلى مقولة على الاستعمار إن بلاد مصر خيرها لغيرها .

يقول أسنانا الجليل ومن حوله كوكبة مفكرينا وفلاسفتنا: بل إن مصر خيرها لأبنائها، وأمة العرب خيرها لأولادها، وحضارتنا الإسلامية والشرقية ملك أبنائها وأبنائها أجمعين على تنوع قومياتهم ودياناتهم ومذاهبهم الاجتماعية .

ثم يأتي الدرس - التمسك بالريادة الأخلاقية - الثالث ولعله تجميع لما سبق، وإن كان يبدو متخصصاً في الزمان والمكان والوقائع والأفراد . نتحدثنا عن « الحرب في الظلام » وعن مأساة معتقل أبي زعبل ومن بعده الوحلات . قد شاعت للظروف أن قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة عين شمس قد أعان في الأهرام، في صيف ١٩٥٥ عن حاجته إلى معيدين بالقسم . وقد شاعت الظروف أن يكون أول دفعة خريجي كلية الآداب جامعة القاهرة إسماعيل المهدي، وكتب هذه السطور يشاركه الشرف بالنسبة لأول دفعات كلية الآداب جامعة عين شمس، أن يكونوا من نزلاء « أبي زعبل » .

الدخل ومحاصرتها من الخارج لم تكن طلائع مصر الفكرية والسياسية أن تصوغ دائرة صهر هذين التوجّهين بشكل كافٍ من التماسك والتجانس إلى مستوى التركيب، فظل التأليف التركيبى الغالب بدلا من الوحدة المركبة المتجانسة - وهو الأمر الذي امتد إلى حياتنا في نهاية القرن العشرين، فازداد بشكل ملحوظ تحت تأثير الإعلام الكوني المضلل وتصرب ثقافته الرأسمالية الريعية والسمارية غير المنتجة والصهيونية العدمية إلى قطاعات من أركان حياتنا الاجتماعية .

موضوع كبير يستدعي مضاعفة الجهد العلمى والفكرى والفلسفى لرأب الصدع وبثورة مشروعا القومى والحضارى الجديد فى مرحلة صياغة العالم الجديد الذى نحياء .

لعلنا أطلنا بعض الشيء فى الجمع بين هذا الدرس الثانى وإحدى ثماره الميدانية . ولكننا لابد من أن ندلل على مغزى الدرس بآثاره وثماره . وهذا، مرة أخرى، يرجع الفضل إلى أسنانى فيما حاولنا أن نحققه فى هذا المجال المتعين من الإنتاج الفكرى الفلسفى .

يتسامل البعض، وأحياناً، بنوع من السخرية كيف أن الفكر الموسوى المصرى عبدالرحمن بدوى بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة فى كتاباته الأخيرة . التناول نفسه الذى قام بالنسبة لأسنانا الكبير زكى نجيب محمود فى المرحلة الأخيرة الغنية من مؤلفاته . وهذا، مرة أخرى، موقف اغتراب عديد من

أسنانا عبدالرحمن بدوى: أفلا يكون التوجه واجباً نحو التقريب عن الجذور الفكرية فى مختلف قطاعات المجتمع المصرى وحركتنا الوطنية؟ أفلا يكون من اللازم علينا أن ندرس الصياغة التاريخية بمختلف مدارس الفكر والعمل فى مرحلة نهضة مصر منذ انتخاب محمد على والياً على مصر (١٨٠٥)؟ وكان هناك عدد للخبذة إدراك بأن ثمة تبايناً بين المناخ الفكرى للقرى السياسية المختلفة . ولكن الشعور باختلاف المناخ شيء، والتدقيق العلمى عن أسباب ونوعية ذلك التنوع شيء آخر . من هنا كان قرارنا - عملاً بتوجيه أسنانا إلى دراسة الفكر المصرى - بتكريس جهدى سنوات البحث العلمى بعد المعتقل لدراسة صياغة الفكر المصرى المعاصر . فكانت رسالة الدكتوراة الأولى فى علم الاجتماع « الفكر السياسى العربى المعاصر : مصر (باريس - السوربون ١٩٦٤) »، ثم رسالة دكتوراه الدولة فى الآداب عن « تكون الأيديولوجية فى نهضة مصر القومية » (١٨٠٥ - ١٨٩٢) [الجامعة نفسها ١٩٦٩] - وهو المؤلف الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى القاهرة فى طبعة مطورة، بعنوان « نهضة مصر » (القاهرة ١٩٨٣) .

هكذا أمكن التوصل إلى جذور المدرستين الرئيسيتين للفكر والعمل: مدرسة التحديث الليبرالى ابتداءً من رفاعة الطهطاوى، ثم وبعد بداية توغل الإمبريالية، مدرسة الأصولية الإسلامية حول محمد عبده، وقد دلت الدراسة على أن ظروف مصر الجيو - سياسية وتوالى الهجمات الإمبريالية لتفتيتها من

وكان أن وصلت نسخة «الأهرام» إلى المعتقل بالطرق المتعارف عليها في مثل هذه الظروف. فرأينا أن نتقدم بطلب رسمي وعليه ورقة التمغة إلى الكلية، وكذا آنذاك في أموال لا نود العود إلى ذكرها أو تذكرها. وقد نهانا مأمور قسم التأديب بالمعتقل عن هذا العمل وقال: «إن هذين الطالبين، لو تم تحريرهما سوف يصلان إلى الكلية وعليهما أختام مأمور قسم التأديب بليمان أبي زعبل، ثم مدير الليمان، ثم مدير المكتب المختص بالبوليس السياسي، ثم وكيل وزارة الداخلية والأمن العام، وربما من يملوه مرتبة، فكيف إذن يكون تصرف الكلية؟». ولكننا تمسكنا بحقنا الدستوري: أقم تكن أول دليلة للفلسفة بأداب تحريرنا وأداب عين شمس؟ وبالفعل حررنا الطالبين، ووصلت الأوراق مملوءة بالأختام إلى رئيس قسم الفلسفة، الدكتور عبد الرحمن بدوي.

ثم كان ما كان، وما كان يجب أن يكون، احتراماً لتقاليد الجامعة والمعايير العلمية المعمول بها، وقد أصدر رئيس القسم على أن يوافق مجلس قسم الفلسفة على تعييننا معيدين به. ثم انتقل الموضوع إلى مجلس كلية الآداب الذي لم يسمع إلا الموافقة على التعيين بناء على طلب رئيس القسم المختص. ثم انتقل الموضوع إلى مجلس الجامعة، وهذا جاء وزير التربية والتعليم - كمال الدين حسين آنذاك - بوصفه الرئيس الأعلى للجامعات وأصر على وقف قرار التعيين باسم المصلحة العليا. وبالفعل لم يتم تعييننا، ثم وبعد الإفراج عنا علمنا أن الدكتور عبد الرحمن بدوي قد ترك

العمل في رئاسة القسم بالكلية وتم انتدابه مستشاراً ثقافياً في سفارة مصر بسيوسرا أربع سنوات. ومن بعدها كانت رحلته إلى جامعات ليبيا والكويت حتى استقر به المقام بعد سن التقاعد في باريس، وقد اختارها مكاناً للإقامة، يقع من غرفته في الفندق كل صباح في السابعة والنصف حتى نهاية اليوم يعمل في المقعد المخصص له منذ سنوات في «دار الكتب الأهلية» بباريس، ويطلع كتاباً تلو الآخر بمعدل كتابين كل عام، إلى جانب الموسوعات المتخصصة.

وشامت الظروف أن تقتصر هذه الفترة بنهاية عمله أساتذاً مديراً للأبحاث في «المركز القومي للبحث العلمي» في باريس، والتركيز على عملنا الموازي في آسيا وخاصة متصفاً كبرى المشروعات العلمية في «جامعة الأمم المتحدة» في طوكيو، بحيث لم يسعنا أن نكون إلى جانبها بشكل متصل.

ورغم هذا، فقد جرت العادة، أن يرحب بنا أساتذنا كلما أمكن ذلك، وقد تنوع مكان الاجتماع في فندق المحجب ومنزلنا السابق في باريس حتى استقر على المقهى الذي يطيب له أن يجلس فيه وقت الإفطار يوم الأحد أمام نهر «السين».

الكلام هنا يقودنا إلى باب آخر، باب المراجعات والذكرات لآمال المشروع وإجهاض المشروع، لم يتغير الرجل في أصلاته وموقفه وتوجهه في استانيته، يشجبنى دوماً على ما لا يرضاه في، موقف سياسي تطور في سياق متسق، ولكنه يسعد باتصال العمل والأداء،

يستذكر فترات الإحباط، ويستذكر التوقف عن الأداء أحياناً من ناحيتنا، يميز بدقة بالغة بين الوطني الأصلي ومدعي الوطنية والثورية الساعين إليه.

باب جديد نرجس أن يمتد السنة تلو السنة وأن يتيح الله عز وجل لأساتذنا (عمر) مديناً زاخراً بالإمداد والعطاء.

ولعل من طرائف الأمور أنني عدت إلى دراسة «هيدجس» بشغب منذ عشر سنوات، فذكرت بدم وسخريه كيف كنت أفتقد موقف أساتذنا. صارحته في ذلك فابسم وضحك طويلاً وقال: «أخيراً، أخيراً وصلت... متبع عميق وصعب ولكن الحمد لله».

لا أستطيع أن أختتم هذه السطور القلائل عن مغزى رسالة أساتذنا الجليل دون استخلاص ما أراه أنه حقاً تفسير من مصرنا المحروسة في حق امتنا وشعبنا وحضارتنا.

إننا نعيش، نحن معشر المصريين والعرب المسلمين، في عصر ارتفع فيه لواء الفكر الفلسفي في مستوى ما كان عليه في عصر «ابن سينا»، وابن رشد، والفارابي، وابن خلدون، بفضل كوكبة من الأساتذة. وعلى رأسهم وفي مقدمتهم عبد الرحمن بدوي.

أنتسأل، وتتساءل جميعاً: أين مصر؟ أين دولتنا، وحكومتنا، وجهاننا ومجالسنا المختصة، ووزرائنا؟

كيف لا ندرك مصر أن في عقلها - في عقلنا جميعاً - ديباً عظيماً، لهذا الفكر العلم الذي كُنَّ جيلاً بعد جيل من كبار الأساتذة والفكرين في أرضنا المصرية

العظيم على أرض الوطن وفي قامرة المعز، إن هذه الأمور وما يواكبها، أصبحت لزاماً علينا جميعاً عملاً بقول صديق مصر العظيم «شوايلي» رئيس وزراء الصين وصديق جمال عبدالناصر منذ باندونج: «فلنذكر من جفروا الآبار إذ نشرب من مائها. ■

وعمق الريادة الفكرية، واتصال العلماء وللح منذ الشباب حتى سنوات العمر المتقدمة؟

والحق أن أرفع الأوسمة، بل وإنشاء جائزة خاصة به، تمنح باسمه فيما بعد إلى العاملين في سبيل الفكر المصري والعربي والإسلامي بمناسبة مؤتمر عالمي نقيمه مصر للاحتفال بابنها

والعربية، وأثرى حضارتنا المصرية الفريية المعاصرة بمكتبة موسوعية على أرفع مستوى؟

أفلا يحق لمصر أن تلتفت إلى ذاتها، فيكرم رئيس الدولة الأستاذ الجليل عبدالرحمن بدوي بأرفع الأوسمة، وهو الذي جمع في شخصه أصالة الوطنية،



الشاهد الأكبر على مذابح الفلسفة

إسماعيل المهدوي

ق • دعوة حب وأمل

الدكتور عبد الرحمن بدوي
عميد الفلسفة وأستاذنا الأكبر، مازال
يقرب على عرش الفلسفة في غربته
الطويلة في باريس، التي اضطر إلى
الاستقرار فيها خارج المنطقة، ونحن
- المشتغلين بالفلسفة من تلاميذه هنا في
مصر - نتابع أخباره بكل ما نستطيع من
فترات الصبح والبصر، وبعد الأيام والشهور
في انتظار عودته إلى وطنه.. لتعود
الفلسفة بعد محنة واضطرابات
الخمسينيات والستينيات إلى موقعها
الصحيح ومقامها اللائق في بلادنا،
وكذلك في المنطقة وفي بقية العالم الذي
أدار ظهره للفلسفة وللحقل: منذ
الاربعينيات وخراب ودمار ودماء الحرب
العالمية الثانية التي فرصت رأيات

الدهمانية والغروائية المعاندية والشغب
النفوسى وغريان الظلام اللاعقلى!!

• ورغم أننا نشمر عن يقين، بأن
فرنسا بلد الفلسفة وأمّ العقلانية الحديثة
كانت ولا تزال هي المكان الطبيعي
والأنسب للفيلسوف المغرب، بل وللباحث
أو الدارس الفلسفى المغرب عموماً - كما
أثبتت سنوات المعاناة التي خاضها أستاذنا
الأكبر نفسه في بعض بلدان المنطقة - إلا
أننا لن نمل من تكرار المتابعة والمساءلة
في انتظار عودة عميد الفلسفة بدوي إلى
وطنه، لنعود الفلسفة إلى مكانتها ومكانها
الذي صنعته في مصر أبدي وعقول
أحمد لطفي السيد وطه حسين
وغيرهما ممن أقاموا أول قسم فلسفة
علماني في تاريخ الشرق الفروعوني،
بالاشتراك مع الشيخ مصطفى

عبدالرازق وأحمد أمين وبقية جيل
الرواد الأوائل للاجتهاد الفلسفى والتفكير
العقلانى في مصر، ثم تلاميذهم
المباشرين الكبار وعلى رأسهم
عبد الرحمن بدوي.

• وإن مجرد اهتمام الدكتور
غالى شكوى - وغيره من ذوي
الضمان الثقافية المسئولة - بتجهيز
هذا الملف عن أستاذ الفلسفة
الأكبر في مصر، إنما هو دليل
وتعبير عن أن نحن الخمسينيات
وما بعدها لم نستطع أن نحو كلمة
«الفلسفة» في بلادنا، وأن مشاعر
التكريم والعزاف للدكتور بدوي في مصر
ما زالت أكبر بكثير من الانفعالات
والأهواء المصدوعة، وأكبر من أحقاد
الحسد الجبريري المصطنع الذي يغطي
كالمعتاد نشاط أيدي اللاعقلية الخفية



عنه حسين



الطباطبائي



علي شكري

● بذور العقلانية في مصر

كانت بدايات تلك المبادئ والرايات قد أرسيت في بلادنا منذ رفاعة الطهطاوي ثم الخديوي إسماعيل ثم أحمد لطفي السيد وعنه حسين وأندريه لالاند. لكن بعد تنكيسها لم تثبت أن ارتفعت بدلا منها الرايات العتيقة المتهزئة للطوائف المتعصبة والجماعات الانغلاقية واللاعقلية وبراويش الموالد والكرامات المتزمتة، الذين بدعوا بقتل يونس بوضوح واستعراض على مختلف مراكز الفكر والرأي والبحث - في ظل القيادة الدوائية الأمريكية للعالم منذ الأربعينيات والخمسينيات. ولا غرابة في ذلك ولا استغراب، لأن الحكمة العقلانية (صوفيا) أو الفلسفة (فيلسوفيا)، كانت ولا تزال منذ آلاف السنين وقبل التاريخ المسجل

مختلف المجالات: أي عمليات التصفية الجماعية إدارياً أو شخصياً. مثلاً: مذابح، الأحزاب والفكر السياسي ومذابح، الثقافة والديمقراطية، وأيضاً الأكاديميين والتقاليد الجامعية والأكاديمية، ومذابح، القانون والقضاء وحقوق الإنسان، إلخ. لكن للأسف لم يهتم أحد بمفادحة ومراجعة مذابح «الفلسفة» بشكل خاص، وكيف كسرت ونكست الرايات البيضاء الناصعة للعقلانية الفلسفية والتكذيب الفلسفي والبحث الفلسفي الأكاديمي والمطلق الفلسفي: خصوصاً بعد عبد الرحمن بدوي، تلميذ وخليفة أندريه لالاند الذي توفي في فرنسا عام ١٩٦٣، والذي تعرضت آثاره وبرأسبه الفلسفية في مصر للتطهير الجذري والتسليم اللاعقلي الشامل!!

ويدعم شحات العداء التقليدي للفلسفة في كل مكان، وخصوصاً لدى الدهماء وأتباع الطرق الصوفية وصانعي اللغات ضد التحرر الفكري، فضلاً عن المنافقين والمرزقة بالفلسفة، وأيضاً هؤلاء الذين أحالوا الفلسفة إلى وظيفة رسمية معتمدة للرزق والنفوذ، أو عموماً هؤلاء الذين أشار إليهم أفلاطون منذ ٢٤ قرناً للتخدير - ممن يهدرون الفلسفة بمجرد اشتغالهم بالفلسفة - فوصفهم بكلمة واضحة حاسمة وباقية هي: «أصبح حساب الأذهان الغليظة»!!

● وقد كتب عديد من المتطوعين المصريين في مقالاتهم ومذكراتهم الخاصة بمراحل الخمسينيات والستينيات، كثير عما أسموه «المذابح» (المعنوية) في

المعروف، هي الخصم الملعون أو للبدول المفضوب عليه لطريق اللاهوت.

صحيح أن أوروبا استطاعت أن تخرج جزئياً ونسبياً من قبضة تلك المعادلة الصعبة، وأن تفرض على ظلام العصور الوسطى بعض الشغرات والحلول الممكنة من خلال شعار: «الفلسفة خادمة اللاهوت» Philosophia ancilla theologiae. بل واستطاعت أن تحصل بعض الأديرة إلى مراكز للفلسفة والمنطق (مثلاً بورت رويال في فرنسا). لكن للأسف أن هذا الحل الجزئي النسبي الذي حافظ على جذوة العقل الفلسفي في أوروبا، ثم استطاع بعد النهضة أن يستولد مختلف العلوم الحقيقية من رحم الفلسفة، أم العلوم، وأن يصنع بذلك نور العقلانية الحديثة بعد انطفاء العقلانية القديمة اليونانية الرومانية. هذا الحل الجزئي النسبي رفض واستبعد بل وضرب ولعن خارج أوروبا... ولهذا، استمرت الفلسفة الحقيقية الصادقة والمفيدة مرفوضة مغمضوباً عليها قبل العصر الأوروبي، وربما ملعونة أيضاً حتى اليوم وأرتبطت في العصور الوسطى الإسلامية بصنوبر فدوى الإمام الغزالي ثم ابن خلدون ناهيك عن الآخرين بإعدام الفلاسفة، كما ارتبطت بشعار قديم يقول: «من تعلق فقد ترزق!!»

فلا غرو إذن ولا غرابة ولا استغراب أن نجد مثل هذه الظاهرة في مصر ذات للتاريخ الفرعوني العريق في العداة للفلسفة! لكن لا غرو ولا غرابة ولا استغراب أيضاً، أن تطالب اليوم ونلج في المطالبة - نحن المشتغلين بالفلسفة من

أعقاب رقاعة الظهطوى، وأحمد لطفي السيد وطه حسين - بتكريم رمز وعميد الفلسفة أستاذنا الأكبر بدوي، وأن تمنح عونه الحميدة العزيزة إلى مكانه الشاغر الذي لم يملأه ولا يستطيع أن يملأه أحد غيره في مصر: مكانه في محراب الفلسفة أم العلوم ومنهج المناهج ومفتاح مغاليق العلم والتاريخ والمعرفة والفكر والسياسة والإصلاح - القادرة وحدها على أن تصنع نهضة البحث العقلاني في مصر والمنطقة.

● وقبل أن نتناول بالارد والتعليق ما يثار حول المواقف الفكرية والفلسفية لأستاذنا الأكبر، سيسمح كاتب هذه السطور لنفسه أن يدلي بكلمة سريعة عن بعض مآشده شخصياً عند بدء إثارة المشاكل ضد الدكتور بدوي في آداب القاهرة (جامعة فؤاد). ذلك أنه يجب أن نسل - للحق والتاريخ - أن المواقف ضد بدوي بدأت قبل ١٩٥٢ من بعض زملائه من الأساتذة غير المنتخبين (وخصوصاً المرحوم الدكتور عثمان أمين)، وذلك قبل أن تتحول تلك المواقف الشخصية الجزئية - كالاعتدال دائماً - إلى قوة دفع وتنشيط وتبرير للاتجاه العام الذي ظهر ضد بدوي كرمز للبحث الفلسفي الجاد، ومن ثم ضد المنير الفلسفي الجاد بشكل أعم!!

وكانت مشاكل وتعليقات عثمان أمين علنية مجاهرة، لدرجة أنه مثلاً طردني من امتحان الفلسفة اليونانية الفقه في السنة الثانية (عام ٥٠ - ١٩٥١) عندما حاولت تذكره بموضوع مهم نسيه عن كتاب «ميثافيزيقا» أرسطو،

قائلاً لي: «أمشي! أنت زى أساذك بدوي!! أنت من أتباع بدوي!!». وكذت أفقد فرصة نظام «الامتياز» نتيجة ذلك، لولا الدرجة المرتفعة للحريري التي أعطاني إياها إذ ذاك المرحوم الدكتور الأوانى!

● وكانوا قد نجحوا في ذلك العام في إبعاد / زحلقة الدكتور بدوي من آداب القاهرة، بإعطائه قسماً جديداً، خالياً، للفلسفة في كلية تابعة لجامعة جديدة أنشأها في تلك الفترة طه حسين، هي جامعة إبراهيم باشا (التي أصبح اسمها بعد ذلك جامعة عين شمس). وكان قسم الفلسفة الخالي المذكور في تلك الجامعة يوجد في شبرا، ويتكون من ستة واحدة فقط هي السنة الأولى - على أساس أن تكتمل سنواته خلال الأعوام التالية. ولهذا، قام الدكتور بدوي بمحاولات متكررة لإضافة سنة دراسية أخرى إلى ذلك القسم، لينقل إليها بعض تلاميذه المختارين الذين درسوا عليه في آداب القاهرة (ومهم كاتب هذه السطور). لكن المحاولات فشلت، فلما حصلت على الليسانس الممتازة عام ١٩٥٣، حصلت بذلك على منحة الحكومة الفرنسية التي كانت مخصصة لبعثة أول قسم الفلسفة سوليا، أسرعت إليه في شبرا لتحضير الماجستير معه هناك - حسباً للتوقعات السياسية المؤسسية (والتي حدثت فعلاً عندما أخذوني عام ١٩٥٤ إلى لومان «أبوزعل» بدلاً من قسم فلسفة السوربون بباريس!!).

وكنت أريد أن أختار اتجاهًا عقلياً، لكنه كلفني كتابة «البحث التمهيدى» عن

الدكتور أحمد عبدالحليم عطية، ويحمل عنواناً مفجعاً هو: «الصوت والصدى» - حيث يكرر ضد بدوى التهمة نفسها التي قيلت ضد طه حسين، وهى أنه «الصدى» أو «الصورة» للصوت أو الأصل الأروىسى عند بعض المستشرقين!!

الكتيب فى ٨٨ صفحة من القطع الصغير. تبدأ صفحاته الأولى بإهداءات دينية مفودة. ليس فقط من حيث تأكيد وتسجيل موقف واتجاه كاتبه، بل أيضاً وأساساً من حيث تسجيل نوعية وأسباب الرفض والإنكار ضد صعيد الفلسفة فى مصر!! ولهذا - وبعض النظر هنا عن الطعنات الشخصية - لا يلبث الكتيب المذكور أن يقفز إلى مهاجمة عبد الرحمن بدوى لأنه دافع عن طه حسين فى كتابه الخاص بالشرع الجاهلى (ص ٥٤ - ٥٥) ثم يهاجمه أيضاً مراراً وتكراراً بسبب تأكيده على صلاته ببعض المستشرقين وأنه تعلم منهم. ومن هؤلاء، نلغون ودافيد وماير هوف وشاخنت وسانتلانا وكراوس، إلخ. بل إنه فى ملاحظاته المكررة هذه، يشير أحياناً (ص ٦٧ مثلاً) إلى أن المستشرق كراوس هو «الأصل» الذى يعتبر عميد الفلسفة المصرى صورة له!!

ومعظم المستشرقين المذكورين، قاموا بالتدريس فى الجامعة المصرية، وأرسلوا قواعد دراسة وتدريس الفكر والتاريخ فى العصر العربى الإسلامى وقواعد تدريس اللغات الشرقية فى مصر. لكن الدارسين المحدثين فى مجال الفلسفة عندما لم يغب عنهم ذلك فقط، بل يبدو أنهم لم يدركوا

• ما هى مأخذهم على عميد الفلسفة!!

فى السطور التالية، سنذكر لمحات مريعة عن بعض معالم وأفكار فلسفة الدكتور بدوى، رغم اختلافنا الضرورى مع العديد منها. وقد كان أرسطو يقصر اختلافه مع أستاذه أفلاطون، بأن حبه لأستاذه هو الذى جعله يحب الحقيقة أكثر من حبه لمذهب أفلاطون. وفى سياق المقال هذا، يمكن أن نقول إن حب الحقيقة وحب العقلانية وحب الفلسفة التى تستكشف الحقيقة والعقلانية، هو الذى يدفع الدارسين للفلسفة فى مصر إلى التعبير عن ثبات الحب والتقدير وتمذبات التكريم والعود العزيز لأستاذهم الأكبر منذ الأربعينيات عبد الرحمن بدوى.

ونبدأ بملاحظة منهجية.

فمن المفيد جداً أن تهتم بالنظر فى أفكار الخصم أو المخالف، قبل أن تبدأ تناول موضوع ما. ولا تتمثل فوائد ذلك أساساً فى الرد على نقاط الخلاف، ولكن تتمثل أساساً فى أن هذه الأفكار المخالفة يمكن أن ترسم وتحدد أصلاً عناصر الموضوع المطلوب تناوله.

بهذه النظرة، سنهتم هنا بمناقشة مشكلة المأخذ وتبريرات الرفض التى يأخذونها على أستاذنا الأكبر، من واقع كتيب صغير صدر ضده عام ١٩٩٠. وهو من المطبوعات الصريحة التى تلخص عناصر وأسباب الرفض والإنكار التى استمرت ضد بدوى، خصوصاً أنه صدر بعد حوالى ثلاثين عاماً من اغترابه، وبعد نيف وعشرين عاماً من إعلان الغضب عليه!! والكتيب باسم

الاتجاهات اللاعقلية فى الفلسفة المعاصرة (أى الوجودية بشكل خاص). ولم أدرك إلا متأخراً أن ذلك الموضوع كان سيصبح أفضل لى كثيراً من الناحية السياسية: ليس فقط لأن العقلانية تعتبر لدى المراكز الأعلى هى الخطر الأكبر فى الفلسفة، ولكن أيضاً لأن أسماء الوجودية، واللاعقلية، وما إلى ذلك، كانت مثل الانتماءات الصوفية القديمة تفقد كنوز من التضحية أو «التقية»، لتبرير أى خلاف أو تمرد عقائدى، وتخفيفه وإظهاره بمظهر الشطحات المعذورة، نتيجة الجبر وعجز اللغة - على حد تعبير ابن خلدون!

ومهما يكن، فقد استندت كثيراً من ذلك البحث، عندما قررت بعد ذلك اختيار موضوع «نظرية العقل عدد المعتزلة، ثم عندما اتجهت إلى التركيز على الاتجاهات العقلانية الطليعية والعلمية، ذلك لأنه من المستحيل دراستها وتأسيس العقل والعقلانية، بدون الاستيعاب الكامل لمعالم اللاعقل ولللاعقلانية. فالموقف هذا يشبه كثيراً موقف منطق الهويات عدد أرسطو (الأورجانون) الذى وصلت إليه البشرية للرد على المغالطات السفسطائية إذ ذلك؛ أو يشبه موقف المنطق الاستقرائى عدد فرانسيس بيكون (الأورجانون الجديد) الذى وصلت إليه البشرية لتصبح أخطاء العلوم الطبيعية فى الفلسفة القديمة، ولرد على الساعدين المعادين للفلسفة الذين كانت تحركهم الكنيسة فى عصر النهضة ضد فلسفة أرسطو بحجة أخطاء العلوم الطبيعية القديمة!!

أصل أن أول نسخة طبعت من القرآن بعد اختراع الطباعة كانت في مطبعة الفاتيكان، وأن نصوص التراث الإسلامي - بل ومواد ووقائع وتواريخ التاريخ الإسلامي - ظلت ركائماً متراكماً ومخلوطة أو مغلوطة قرونًا عديدة، قبل أن يهزغ نور العقلانية الأوروبية الحديثة فسطل الأنواء الساطعة عليها وتكادولها بالمناهج العلمية الوثائقية الحديثة، ومن ثم تستكشف مجاهلها وتستخرج بعض خفاياها من مخايل الجهل أو الإهمال، وتحقق وتشر نصوصه وتعيد ترتيب وتصنيف موادها ووقائعها وتواريخها وتقسيماتها، إلخ إلخ !! يكفى - على سبيل المثال الصارخ فقط - أن نشير إلى الاختلاف الذي كان قائماً (والذي نجده حتى اليوم في شرح «تفسير الجلالين»، مثلاً، وهو أشهر وأوسع الكتب القرآنية انتشاراً)، بخصوص تاريخ ميلاد النبي، لأن كتب السيرة القديمة كانت مثل غيرها تهتم أساساً عند تأريخ الحوادث بتحديد يوم الأسبوع ويوم الشهر واسم الشهر على الأكثر - وتركز للقارئ استنتاج الأعوام من متابعة مسار الوقائع والأحداث !!

كيف يُطلب من الباحث غير المتعصب - ناهيك عن البهالة والأستاذ - أن يهذر ذلك كله ويدوس عليه، وأن يتخلى عن المناهج العلمية الوثائقية الأوروبية في تناول النصوص والمواد والوقائع وتصنيفها، وأن يسقط حتى كلمة «تحقيق، Verification التي تعلمناها كاسم وكمسمى من المستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر، وأن يغيب ويهيم في مكتوب التعبد والتقليد

اللغوي، متوهمًا أنه يبدأ في القرن العشرين من الصفر، أو أنه يستأنف ويستكمل «إنجازات» الحصور الوسطى التي أوقفها وعرقلتها مناهج واكتشافات مابعد الحملة الفرنسية على الشرق !!

وحتى إذا جاز أن يفعل ذلك بالنسبة إلى أسماء وأشخاص الأنبياء السابقين، فكيف يجوز أن يفعل ذلك أيضًا بالنسبة للنصوص والمواد والوقائع التي يمثل بها التراث التاريخي الإسلامي، بحيث يلغى وجود المستشرقين ويرفض التعلم منهم، أو أن يتعلم منهم وينقل عنهم ما يشاء ثم يلمس أسماءهم ولا يعترف لهم بالعلم والمعرفة والأستاذية، بل ينسب معلوماته إلى الأنوار القديمة والإلهامات اللدنية الخاصة بالطريق الصوفية القديمة !!!

هكذا نجد أن «تهمة» أو «جريرة» التعلم من المستشرقين الأوروبيين. والاعتراف بفضلهم، تعتبر في الحقيقة نوعاً من هيسيريا التعصب وأوهام الافتراء والعداء القومي الديني للعقلانية الأوروبية الزائدة منذ العصور القديمة. أو للعداء للعقلانية عموماً. ومطى ذلك أنها تعتبر نوعاً من التكفير وإهدار الدم.

وموضوع التكفير واضح تمامًا وصريح يحفظ عين القارئ في ذلك الكتيب الصغير!! فهو لا يكفي بأن يكرر ضد بدوي «تهمة» تسمى عنده «الاستشراقية» (من ص ٩) و«التوجه الغربي» / يقصد الأوروبي (ص ٢٩ و٣٥) ولا يستكتف من أن يجعل تلك «التهمة» (المشرقة حقاً والمذيرة للفخرا) إدانة واسعة تشمل أيضًا طه حسين وأحمد لطفي السيد بل وشيخ الأزهر

آنذاك مصطفى عبدالرازق (ص ٧ و١٢ و١٧، إلخ إلخ). ثم إنه لا يكفي بأن يهاجم عميد الفلسفة لأنه لم يدرس ولم يحطم الفلسفة على أيدي مشايخ الطرق الصوفية وأمثالهم ممن اكتسحوا مراكز الجامعات المصرية في عهد العسكري الأسود الناصري ومذاهب الفكر والثقافة والفلسفة وحقوق الإنسان (حيث يقول عنه مثلاً في سياق الإدانة في ص ١٠: «تلمذ على كثير من الأساتذة الفرنسيين مثل ٠٠٠ و ٠٠٠»، وأتدريه لالائه!! ويقول مستنكرًا في ص ١٢: «ودعوا إلى اتخاذ الفكر الأوروبي مثلاً!!»، ثم يضاعف استنكاره قائلًا في ص ١٧: «وهو يرى أنه لا سبيل إلى التطور في الشرق إلا سبيل الإنسانية في أوروبا!! إلخ».

بل إنه وصل إلى درجة مهاجمته لأنه أصدر كتاباً بعنوان «من تاريخ الإلحاد في الإسلام»، ولأنه نقل فيه بعض أفكار المستشرق الفرنسي كراوس!! (ص ٢٠ و٥٨).

● حكاية الإلحاد والتكفير

الغريب أن الكلام المذكور الذي جاء في غمرة الهجوم على اهتمام بدوي بتراث الإلحاد، يفسر ويبين هذا الموقف دون أن يتجنب إلى أنه يدافع بذلك عن عبدالرحمن بدوي الذي كان تلميذاً لشيخ الأزهر المستكبر مصطفى عبدالرازق وبغيره من رواد الاجتهاد والتفكير في العصر الحديث! ذلك أن أحداً من تلامذة أو زملاء أو خصوم أستاذنا الأكبر، لم يشك أبداً في إيمانه الديني ولم

يتحمله بالإلحاد، رغم منهجه العقلاني والعلماني العصري إزاء كثير من الأمور الدينية. وهذه - والحق يقال - إحدى نقاط الخلاف بينه وبين أنصار العقلانية اللادينية الشاملة!! ولو تأملنا فقط كلمة واحدة مثلاً، هي كلمة «الجاهلية» التي استعملها طه حسين ويدي وغيرهما للتعبير عما قبل الإسلام، لوجدنا أنها تعبر في حد ذاتها عن إيمان إسلامي، لأن العقلاني اللاديني يستعمل ثنائية «ما قبل وما بعد الإسلام» ولا يقول: «الجاهلية والإسلام»!

ثم إن المدائح والتعديدات التي ساقها عبد الفلسفة للحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، وكيف تصور أنها «أضواء العالم» في ظلام العصور الوسطى، وأنها كانت تمارس «التفتح» الواسع الذي لا يحده شيء ولا يقف في سبيله زمت، وتمارس «تجديد العقل وتوحيد الطبيعة» الخ.. إلخ، هي مدائح وتعيدات يرفضها ويختلف معه فيها العقلانيون والعلمانيون المعادين حتى من تلاميذه (ناهيك عن اللادينيين منهم)، ويرى أن للمشروع الخافتة التي أضاعها الفكر الإسلامي في ظلمات العصور الوسطى كانت تبصيرية مفيدة بلا أدنى شك ولكنها لم تكن على تلك الدرجة من «الإضاءة» التي تصورها أساتذنا الأكبر، فضلاً عن أن حالات الشموخ المذكورة كانت محصورة محجورة قاصرة على أماكن فارسية أو أعجمية مستقلة أو شبه مستقلة عن مراكز الخلافة الإسلامية وتحتكمها دولات محلية خاصة (مثلاً دولات فارسية أو أندلسية/ فندالوسية Vandales)؛ ثم أيضاً

وأساساً في فترات محدودة مؤقتة خلال منصف القبضة المركزية وبروز أعداء ومدافعين مخالفين،.. إلخ، وفوق ذلك كله، يجب ألا ننسى أن المفكرين أو الفلاسفة الذين أدوا واجباتهم العقلانية المحدودة المحصورة إذ ذاك، لم يلبثوا أن دفعوا ثمن ذلك باهظاً أثناء حياتهم ثم في موتهم!! (انظر مثلاً ما حدث لابن المقفع وابن سينا والرازي وابن باجه وابن رشد، الخ..).

وباختصار، لو كانت الأمور في العصور الوسطى «مضيئة» بالشكل الذي تصوره أساتذنا، أو كما أشار مثلاً في كتابه «دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي»، لكانت الحضارة العقلانية الحديثة قد ظهرت في الشرق، ولما كنا قد احتجنا إلى أولئك الخواجات الأوروبيين الذين يعيرون المتعصبين بالتلفظ عليهم!!^(١) بل إن من يدرس تاريخ العصور الوسطى الأوروبية، يدرك جيداً أنهم لم يدموا رحلة الخروج من الظلام إلى النور، إلا بعد أن استخدموا نموذج فرنسيس بيكون بدلاً من نموذج روجر بيكون (تلميذ الحرات الإسلامي الأندلسي). أي بعد أن تركوا، بل وأحرقوا في بعض الحالات، بعض الترجمات العربية والعبرية السريانية للفكر اليوناني، واتجهوا إلى البحث المباشر عن الأصول اليونانية واللاتينية القديمة نفسها والاعتماد عليها واستيعابها!!^(٢)

ويقول عطية نفسه في الكتيب المذكور إن «الإلحاد» المشار إليه عند يدوي له معنى خاص، هو «التنوير الناتج عن تأثير الثقافة اليونانية»، والمقصود

تأثير تقاليد الإغريق في التألف مع قوى الغيب والألوهية في اتجاه التسكين واستبعاد أنفعالات الترويع أو تبعدير يدوي عن تلك التقاليد اليونانية: «تأليه الإنسانية وتأسيس الألوهية في الحضارة القديمة».

ويمكن أن نجد حتى في كلمات يدوي التي أوردها الكتيب المذكور، أن المشكلة عند عميد الفلسفة كانت المشكلة نفسها عند العقلانيين الفلاسفة عموماً. أي ليست مشكلة دين أو إلحاد، ولكنها مشكلة تحرر فكري وتحرير وحفز وتنشيط للعقل، ومن ثم لعملية النهوض والانطلاق والبهت والإحياء، أي إقامة حضارة جديدة. ولهذا يمدح مشاعر «التوتر» و«الفلق» الفكري و«الإحساس باستنقاضات»، ويقول: إن «نزعة تجديد العقل وتوحيد الطبيعة». ضرورة الوجود في كل حضارة، وهي الفاعل الذي يوجدنا، (ص من ١٧-١٩).

وفي أوروبا في القرن السابع عشر، ظهر أبو العقلانية ديكارت بنادي بالشك والتفكير والتدقيق العقلي المطلقي الحر، في ظل الإيمان بالألوهية وتكديس الكرسي البابوي في الفاتيكان (لكن تلاميذه الذين استخدموا ذلك المنهج في القرن التالي «الثامن عشر»، أصبحو من بعده عقلانيين ماديين!! بل ولا دينيين!! ومن ناحية أخرى، كان المعتزلة في الشرق، هم أنصار العقل والعقلانية الإسلامية والتأويل العقلاني. ورغم ذلك - بل وعلى أساس ذلك - كان شيوخهم الأوائل شديدي الإيمان والعبادة. لكن - كما أوضح الإمام الغزالي في كتابه

تسمع ولا ترى ولا تتكلم، وذلك بدلا من مجال اللغات اليونانية واللاتينية القديمة الموثقة والمحددة المعاني والتي تتسم بدرجة كبيرة من الروح العقلانية أو الانفصاح، وتشكل جزءا واضحا مصنيحا من وقائع ومواد التاريخ القديم والتراث القديم عند الإغريق والرومان خارج المنطقة الفرعونية.

فكيف كان يمكن - والحال هذه - أن يستمر عميد الفلسفة بدوي في الجامعات المصرية، وهو الذي جمع بين الإحاطة الأكاديمية بالفلسفة والمنطق والفكر الإسلامي والتراث اليوناني واللغات اليونانية اللاتينية، .. الخ؟! اعتقد أن ارتباط عميد الفلسفة المصري بالمستشرقين والأساتذة الأجانب الذين عيروه بهم عطية وغيره، هو الذي خفض نفعة استبعاده، بحيث حرما نحن منه في مصر، بينما استمر هو مرفوع الرأس يواصل دراساته وأبحاثه في عاصمة الفلسفة باريس.

«عقلانية الهدى، وأسرار التاريخ القديم في المنطقة»

تناولت في كتابات أخرى، الفرق الفكرية والتاريخية والفيلولوجية بين «اليهودية» (= عقلانية الهدى) وبين اليهودية الإسرائيلية المعروفة بالزيفات والخرافات الكثيرة. وأوضحت أن خرافاتها الملفقة، استخدمت ولا تزال تستخدم كبديل مزيف للهيلينية اليونانية القديمة Hellenism (= مذهب العقلانية الطليعية المرتبطة بمرمى الشمس هليوس، والتي يمكن تسميتها بالتمييز باسم

فمن الصعب في الظروف الحاضرة حصرهم!

وقد أوضحت أن هذه ليست ظاهرة جديدة. لكن الجديد فيها في مصر منذ الخمسينيات، هو اتساعها، وشملها لكل المتمسكين بقالب البحث الأكاديمي والتفتيش الذموي وبمبادئ الفكر العقلاني والضمير الطمى. وينهى أن هذا الاتجاه تركب في ميدان الفلسفة أكثر من أى ميدان آخر، باعتبارها علم العلوم وملهج المناهج ومفتاح المغاليق^(٢)، ومن ثم امتد طبعاً بالضرورة إلى ميدان الفكر الإسلامى وتاريخ الأدب وفلسفة اللغة وغير ذلك من فروع البحث الفلسفى المباشر أو غير المباشر فى الأسرار والأقداس الدينية.

إلا أن هذا الانكماش للعقل، شمل أيضاً، وبالضرورة المنطقية - ميدان الفكر اليونانى للرومانى والتراث اليونانى اللاتينى، إلى درجة أنه حتى فى الأوساط الكنسية العليا ومراكز الدراسات الإكليريكية العالمية للأسفار القديمة، حدثت نقلة كبيرة واسعة (فى مرحلة السبعينيات وما قبلها) تتفق بفكرة استكمال ما يسمى «اكتشافات» بعض النصوص العبرية المتأخرة للأسفار التوراتية، لتبرير المطالبة بالتركيز على جعل البحث والدرجعة الخاصة بالإسرائيلية القديمة وأسفارها المعروفة محصوراً داخل إطار اللغات العبرية والسريانية وغيرها من اللغات الشرقية القديمة المشكوك فيها، أو عموماً داخل إطار اللغات الشرقية التى تتسم بالزمت الكهنوتى والروح المحافظة جداً التى «لا

تهافت بالفلسفة». أدت «بدعة» التفكير والتفلسف والاجتهاد العقلانى، إلى التشكيك فى الدين نفسه! ولهذا، ونتيجة الخبرات التاريخية السابقة فى مكافحة الهرطقة والفكر النحر والاجتهاد المتحرر، أصبح مجرد إشعال «شرارة» العقلانية والتفكير الجذرى الفعال، هو بدعة مرفوضة عندهم، وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار!!

فكيف كان عبد الرحمن بدوي أو مصطفى عبدالرازى وأحمد أمين وأحمد لطفي السيد وظه حسين، يستطيعون أن يقدموا أصحاب هذا الآراء بأهمية وضرورة تلك الفعاليات لصناعة النهضة والإحياء والمضارة الجديدة - مهما بلغت درجة الإيمان الدينى لهؤلاء الرواد العقلانيين الذين يميزون جيداً بين «نار» برومقيوس و«نار» جهنم؟!

وكيف كان يمكن أن يبتنى عبد الرحمن بدوي عميداً للفلسفة فى مصر، بعد أن بدأت الاتجاهات اللاعقلية للدهمائية والبرجماتية تنكس الجامعات؟! وحتى أسرار جامعة القاهرة، نجد مثلاً عام ١٩٥٣ (بينما كان اسم المستر كافرى يتردد كثيراً فى عملية نقل السلطة من القصر الملكى فى مصر!) أن الدكتور محمد صقر خفاجة أستاذ التراث اليونانى الرومانى (قسم الكلاسيك) المتحرر فكراً وسياسياً، يفقد حياته فجأة بضربة غيب غريبة ١١ جلطة فى المخ! أمسا هؤلاء الذين طردوا أو استبعدوا أو ابتعدوا أو هاجروا أو اعتقلوا أو عرفوا فى غيبوبة التصوف والعبادة، من الأساتذة وتلاميذهم أثناء ذلك وبعد ذلك،

وللتبشيرية. وهذا يعنى من ناحية أخرى، أن الأصل اليهودى لكراوس هذا كان من نوع آخر أيضاً غير الانتماء إلى الديانة الإسرائيلية المعروفة والانتساب السلالى للموسى المزعوم. والدليل على ذلك أنه لم يوافق على الاشتراك فى المستوطنات الإسرائيلية إذ ذلك، بل رفض البقاء فى واحدة منها وانتقل إلى الحياة فى مصر. فأتجاهه العقائدى الأوروبى الفرنسى القديم، هو إذن من نوع «الهردية»، أى العقلانية الطبيعية التى ترجع إلى التراث البرومبى القديم اليونان وفارس، وإلى المجوسية /magus/ magis والبهذية/ اليهودية Bhoudism. ومن ثم إلى المعانى الأصلية لكلمة Judex و«جوج» (Juge) و«ماجوج» و«هودين» (أى «حور» السكندناوى الجرمانى Odin هدى/ هوديس» الخ) .. وذلك قبل تصوير وتمكين هذه الأسماء إلى حكايات الإسرائيليات والغيبيات الإسرائيلية خلال عمليات تزييف التاريخ وطمس الحقائق التاريخية القديمة!! ولهذا، لم يكن غريباً أن يلقى كراوس Kraus القهر والاضطهاد والحصار بحيث يضطر إلى الانتحار فى شقته بعمارة الإيمبويلا عام ١٩٤٤.

فإذا نقلنا البصر من تلك الملاحظات المهمة عن أسرار التاريخ القديم والتزييفات الإسرائيلية للعقلانية القديمة الطبيعية التى بدأت فى شمال مصر والشام واليونان - إذا نقلنا البصر من آثارها الفكرية إلى وقائع التاريخ الحديث فى منطقة الأديان هذه فى الشرق الفرعونى منذ الثلاثينيات والأربعينيات (أى منذ مرحلة الحرب العالمية الثانية

ذلك، أن كثيرين ممن أشاروا إلى رسالة كراوس عن الرازى لم يحددوا من هو الرازى المقصود هنا بالذات!

فقد كتب كراوس عن فخر الدين الرازى Razi (١١٤٩-١٢٠٩م) الذى كان متكلماً من أعداء المعتزلة وأهل البدع وضد الفكر الحر. (وأهم كتبه «مفاتيح الغيب» عن القرآن - ثم مات مقتولاً هو أيضاً!). وكذلك كتب كراوس عن أبى بكر بن زكريا الرازى (من ٨٦٥ إلى حوالى ٩٣٠م) ويكتب اسمه فى الأفرنجية مختلفاً هكذا: Rhazes. وهو من أصل فارسى أيضاً. وهذا هو الطبيب العربى الأشهر فى العصور الوسطى، والفيلسوف العقلانى الإلهادى الكبير الذى لاقى الأمرين وتعرض للحوادث الدموية من أعدائه (حتى من الحكام الفرس!)، وقد بحيث فقد البصر ثم فقد الحياة!! وقد اشترك كراوس مع مستشرق آخر فى كتابة المادة الخاصة به فى «دائرة المعارف الإسلامية» كما كتب عنه المستشرق مايرهوف بعنوان «فلسفة الطبيب الرازى»، وذلك لأن شهرته الطبية استخدمت تبريراً لطمس وإهمال قسفته العقلانية اللادينية ذات الأصول والجزور اليونانية والفارسية القديمة والعظيمة الأهمية فكرياً وتاريخياً.

وعلى كل حال، فالذى يهمنا هنا هو أن كتابات كراوس عن الإلهاد، كانت من النوع العقلانى العلمى والمؤسس تاريخياً على الأساس اليونانى والطبيعى القجيم، ولم تكن من النوع التشكيكى السالب الذى اهتم به بعض المستشرقين الذين تركهم المراكز الكنسية

البرومبية نسبة إلى رمز المعرفة والعقل وتنوير البشر منذ عصور البحرأوبين الأوائل فى شمال مصر ومكهم غيرأرأوزيزر/ أوزيريس، وحور، إلخ). ذلك أن الكتيب المضاد للدكتور بدوى، أورد بعض الوقائع السريعة بخصوص ما أسماه «استشراقية بدوى» واهتمامه بخصوص الإلهاد القديم التى درسها المستشرق اليهودى الفرنسى كراوس مثلاً مما يفرض علينا الرد والتوضيح باسترجاع الموضوع التاريخى العقلانى الفيلولوجى المذكور استرجاعاً خاطفاً هذا. (٤).

لقد أشار الدكتور عطية (فى ص ٦٢٣-٦٢٤) إشارة بالغة الخطورة، لم يتنبه لألفاف إلى أبحاثه العقلانية والسياسية، فى غمرة هجومه القومى الدبنى على عميد الفلسفة!

أشار إلى مفكر فرنسى مستشرق من أسرة يهودية اسمه باول كراوس، كان يتولى تدريس بعض اللغات الشرقية فى آداب القاهرة. وتعلم منه بدوى وتأثر به، وكان صديقاً له يزوره ويستفيد من أبحاثه وكتبه منذ كان طالباً فى ١٩٣٦ حتى انتحار كراوس فى سبتمبر ١٩٤٤. وترجم له بدوى بحثاً عن «تاريخ الإلهاد فى الإسلام». وكذلك اطلع على رسالة الدكتوراة التى سجلها كراوس فى السربون عن الرازى. وكان قد استكمل تصديفها وكتابتها على الآلة الكاتبة، لكنه مات قبل مناقشتها! وأرأما بدوى بالفرنسية. لكن لا نعرف مصورها الآن! والأرجح أنها أهدرت وطمست بطريقة أو بأخرى بعد انتحار صاحبها! والدليل على

والمستقبل، ومن ثم هي عيون الإبصار والاستكشاف والفهم والتفسير والتدبير والتصرف السليم الفعال، نجد أن المسألة تبدو واضحة جداً ومنطقية جداً، وتتخلص في أن كوارث ومعارك ووقائع وهزائم وخسائر الأرمينييات والخمسينيات لم امتداداتها حتى اليوم، كانت ولا تزال تتجه ببساطة ضد العقل والفكر والثقافة الفلسفية في ملحقها العربية وفي مركزها: مصر.

فحاصل ذلك إذن، وانظر إلى عميد الفلسفة مبعداً معزولاً في باريس، وانظر في مقابل ذلك في بلادنا ومطقتنا المنكوبة إلى عيان العقل والبصيرة الذين يقولون أي شيء عن أي شيء ويفعلون أي شيء ضد أي شيء ثم لا يحققون من ذلك كله إلا الهزيمة والفشل والخسارة والإحباط!! تأمل وانظر وقلب البصير (وهو حسيرو) تجد أن الأمور واضحة تماماً، وأن الفرق بين هنا وهناك واضح تماماً، وأن التداعيات والنتائج التي ترتبت وستترتب على ذلك واضحة تماماً!! هؤلاء الذين استبعدوا عبد الرحمن بدوي ومن يرمز إليهم بدوي في الخمسينيات، هم أنفسهم الذين استبعدوا العقلانية والعقل وعيون الإبصار من المجتمع، ومن ثم لم يجنوا حتى اليوم إلا الشوك والفشل والتخبط الأعشى. ونخشى أن نقول: إن ما اخلفني في طيات المستقبل قد يكون أشد وأذكى!! ذلك أنهم فعلوا في أنفسهم ما فعله في نفسه ملك طيبة أوديب في مسرحية سوفوكليس، حين خرق وسمل أي أعشى عليه - تنفيذاً لأوامر وأقدار الكهنة والآلهة - عقاباً له على محاولة حل الأنغاز والمسائل التي

مكان وقوع الجريمة واقترباه من جسم الجريمة تضطر إلى الاستخدام القوي لأقصى وسائل العنف والشراسة والقهر الإجرامي لمنع ذلك.

كيف كان من الممكن للمستغنيين بالفلسفة والعقلانية والعميد الفلسفة بدوي - بل وكل دارسي الفلسفة من غير «دوى الأنمان الغليظة» الذين حذر منهم أفلاطون - أن يتوقعوا خيراً أو أن ينتظروا فجرة هدوء وسكينة في بلادنا في تلك السنوات المنيعة، ثم في ظروف امتداداتها ودفع تكاليفها الباهظة والتعرض لتداعياتها وعواقبها المتسلسلة إقليمياً ودولياً حتى اليوم!!

كيف يمكن لمن يحفظون أو يحملون أسرار التاريخ (حتى لو كانوا يحملونها بطريقة «العمار الذي يحمل أسفارا»، أو بطريقة «العيس في الجبداء يقتلهما الظمأ» وإماء فوق ظهورها محمول»، أو بطريقة الأعمى الذي يضع في طياته ثيابه كتاباً خطيراً لا يستطيع الوصول إلى قراءته في فترة ما!!) - كيف يمكن لمن يحفظون أو يحملون أسرار التاريخ هؤلاء أن ينتظروا الخير أو الراحة والسكينة والسلام من سفاهي التاريخ ومزيفي ومزوري للتاريخ!!

فيذا تذكرنا هنا ما أكدناه وأوضحناه مراراً وتكراراً، من أن «صراع العقل والعقل»، هو سر أسرار التاريخ ومفتاح حركة التاريخ ويوصله مسار التاريخ (والمحققات السياسية والعسكرية للتاريخ)، وإذا تذكرنا أيضاً أن الفلسفة هي أم العلوم ومنطق التفكير ومنهج المناهج، وكاشفة أسرار ومغاليق التاريخ في الماضي

التي انتهت بانتصار دولة لادينية كبرى) سئرى بذلك وسنفتح مفاتيح وتفسيرات كثير مما حدث في حرب فلسطين عام ١٩٤٨، ثم في ظل السفير الأمريكي «كافري»، ونقل السلطة من فاروق إلى عبد الناصر عام ١٩٥٢، ومن ثم سنفتح أسباب عسكرة المنطقة كلها وفرض القهر العسكري الشامل عليها، وإطلاق قفاعة السلاح فيها بدلا من صرير الأقدام العقلانية الجادة، وإرغام رجائها على الغرض في بحر الدماء والدمار بدلا من الخوض في حقائق التاريخ القديم وعقلانية «الهدى القديمة»، وأسرار الإسرائيليات والتزييفات والتبدلات التاريخية للكاذبة أو الوهمية في تلك المنطقة (منذ «عزير» الذي يطق باليونانية «أوزوريس»).

وهنا نستطيع أن نفهم أن الحرب ضد الفلسفة والتبصير العقلاني أو التدوير الفلسفي، وضد أي احتمالات لتطور «فلسفة تاريخ، جديدة ذات أصول فرعونية بحرية برميدية، لم تكن في منطقنا بالذات وفي المرحلة المذكورة بالذات مجرد تكرار للحرب العامة التي نمارسها شبكات للعقل في الأجهزة الإقليمية والمحلية والدولية ضد الفلسفة والتدوير منذ قديم الأزل، لكنها كانت ولا تزال من نوع عمليات الطوارئ المباشرة والمعالجة التي تشكل صراع حياة أو موت لا يقبل التساهل أو التماص أو التأجيل!!

ذلك أنه، إذا كانت عصابات التزييف والإجرام تقاوم وتحاول أن تغني عيون الإبصار والبحث والتحقيق عموماً، إلا أنها في حالة وصول ذلك الخطر إلى

كان يقرها «أبولهول» رمز القموض واللا عقل والرهوب في السور القديمة!

اللفظ في مواصفات الفيلسوف!

من الألفاظ والفواخير «العويصة» التي اخترعوها لمجرد الطعن والقمع ضد أستاذنا الأكبر، وللتشكيك في مشاعر التكريم والوفاء الواجبة نحوه، حكاية التنازل غير البريء: هل هو فيلسوف أم أستاذ فلسفة فقط؟! وما هي السمات والمواصفات أو «الزوائد البدنية» التي تجعلك تقول: إن هذا الكائن فيلسوف وهذا أستاذ فقط؟! الخ. تماماً كما ننظر مثلاً إلى شخص تعرض للظلم والاعتداء، فتثير المشاكل والتساؤلات حول لون ونوعية ثيابه، لتصرف وتشتت النظر والاهتمام عن التفكير في الواقعة نفسها والحل الواجب لإزائها.

وعندما كان المثقفون والمثقفون المصريون - حتى مصنفى النكات والمنحكات - يعيشون على إشاعات وأضواء أحمد لطفي السيد وطه حسين ثم عبد الرحمن بدوي، كانوا يستخدمون عادة في برامج المنحك الخفيف شخصية نهلوى من أهل البلد (أبولهول) يحاور خرواجة يضطر إلى تنبيهه كذكراً ومراراً وتكراراً إلى الفرق بين التفاصيل أو الشكليات الثانوية غير المهمة وبين الموضوعات الجوهرية المهمة!! وفي مواجهة الذكاء ومنطق التحديد عند الخواجة، كان أبولاهول يهجم كذكيراً بالكلام عن الجلاية الجديدة المخططة الخاصة بأخيه شلبي!!

ومع ذلك، فإذا كان لون الجلاية الشلبي المخططة أمراً يهمهم كثيراً، فلا مانع من أن نشير إليه باختصار هنا.

ذلك أن قارئ المقالات الثقافية أو شبه الثقافية أو المتحدثة ثقافياً، لا يخفى عليه أن من يكتبونها يسبقون ألقاب وصفات «الفيلسوف» بل و«صالح» للفلسفة، و«الفيلسوف الأشهر»، الخ، بدون أي تحقيق أو تحقق على كل من تدعم عليه أبواق الإعلام الأتجول أمريكية وإنجليزية بهذه الألقاب. على طريقة طباطبي الشهرة لنجوم هوليود وليس فقط صانعي الألقاب الرسمية والملوكية!! قلم نسمع أحداً يتسامل مثلاً: لماذا وكيف يصتبر المفكر الألماني الحاصل على الجنسية الإنجليزية السير كارل بوبر «فيلسوفاً» و«عملاً»؟! وفي الماضي لم يتسامل أحد: لماذا أطلقوا لقب «الفيلسوف الأشهر» على جان بول سارتر وما هي الإضافات والإبداعات الفلسفية التي ابتكرها وصنع بها مذهبه الفلسفي الوجودي (مع احترامنا الكبير له وإعجابنا بمواقفه السياسية والفكرية وأعماله الأدبية)؟!

فلماذا إذن التركيز على هذا السؤال بالنسبة لبدوي بالذات، خصوصاً ممن هبطوا على الفلسفة وبالفلسفة من أقسام الاجتماع والتربية والصحافة والإدارة وغيرها، فضلاً عن «أصحاب الأذهان الغليظة» وموظفي الفلسفة عموماً؟!

بعضهم يقولون: إنه ليس صاحب مذهب وجودي، وبعضهم يتساملون عن إضافاته الوجودية!

ولاشك أنه من السهل جداً أن تلخص مثلاً أبحاث ونظريات وإنجازات علوم التطور في كلمة واحدة هي «التطور»، ومن ثم يصور البعض أن علماء التطور لم يضيفوا شيئاً جديداً منذ ظهور فكرة التطور قديماً أو حديثاً! ذلك أن التمييز بين الأفكار الدقيقة وإدراك الفروق الفكرية الصغيرة أو الطلال اللونية المختلفة بينها، هي مهمة صعبة وتحتاج إلى درجة كبيرة من التعمق والتدقيق، وإلى الإحاطة الشاملة والدقيقة بما هو سابق وما هو لاحق في مجالها. وإذا تناولت مثلاً عبارة ديكارت المشهورة «لنا أذهان أو أفكار فأننا موجود»، تستطيع بلاشك أن تخرج لسانك في سخريه لمثل هذه العبارة الصغيرة البسيطة. رغم أنها كانت مفتاح المفاتيح في الاجتهادات والتحليلات الفلسفية العقلانية منذ القرن الثامن عشر!

ومن ناحية أخرى، فالمعقبة أن دائرة المجالات والموضوعات الخاصة بما يسمى «الوجود»، دائرة وأوسع جداً وشديدة التعقيد والالتباس والدقة والعمق. وفي تبداً من فكرة «الوجود» بالمعنى الأرسطي فيما يسمى «مبحث الوجود» / الأنطولوجيا في «الفلسفة الأولى» (أي الوجود من حيث هو وجود وليس من حيث تتحقق في الموجودات). وهذا يسميه هايدجر ويُدعى الوجود الأنطولوجي، existential في مقابل «الوجود الموجودي»، أي ثم هناك «الوجود» بالمعنى الإنساني، أي لذات البشرية المدركة للواقع وكذلك حركات تلك الذات. وفي هذا القطاع، لا تكاد فلسفة عبد الرحمن بدوي تختلف عن الواقعية الأرسطية القديمة، أو عن

المادية العقلانية النাসوتوية anthropologism عدد لودفيج فيبورباخ. ولهذا، كان بدوي مثل هايدجر يهتم كثيراً بتدريس أرسطو وكتبه. وأهم أنه يمكن أن تقول في هذا المجال إن تلك الفلسفات لا توصف بصفة «الوجودية»، إلا من حيث الاستعمال الشكلي لكلمة «الوجود».

وإذا كان أرسطو يعتبر أن الواقع أو المادة/الهيولي نطل وجوداً إظلامياً غير محدد حتى تكتسب صوره للتحديد من «المسورة»، التي هي تحديرات العقل، كما أن فيبورباخ يقول: «إن وجود الواقع المادي وتحديرات ذلك الوجود المادي لا تصدر إلا بطريقة ناسوتية»، أي بواسطة العقل العظمى البشرية، إلا أن الفيصل أو المعيار للحاسم الذي يجمع الفرق بين تلك المذاهب وبعض الفلسفات التي تعتبر وجودية حقيقاً، هو الموقف من «موضوعية الوجود الواقعي»، أي كونه قائماً خارج الذات. فإذا وصلت بعض اتجاهات الوجودية في تصورها عن «الذاتية»، أو «الوجود الذاتي»، وعن دور الذات في تحديد وإدراك الواقع، إلى درجة اعتبار الإنسان أو الذات صانع وموجد الوجود الواقعي وليس فقط المدرك له وصانع تحديراته، فإنها تصبح في هذه الحالة نوعاً من الفلسفة الذاتية المرفوضة التي تشبه فلسفة القنيس يوركل، وتوجد عند بعض المتصوفة الوجوديين الغربيين وعند بعض السفسطائية. لكن فلسفة بدوي لا تدخل طبعاً في هذا الدور الدراماتيكي أو المثير من المذاهب الوجودية - التي تدخلت من مبدأ الموضوعية الإنسانية للوجود إلى الإنفاه

الذاتي للموضوعية!! وبهذا المعنى، لا مانع من إنكار وجودية بدوي!!

عميد الفلسفة بدوي رمز الاقتدار والإحاطة في الفلسفة:

الملاحظات السابقة، تبين أن مثل تلك المشاكل لا تحسم بكلمة أو كلمتين، وعلى كل حال، ومهما يكن اختلافنا مع أساتذنا الأكبر في المذهب، ففي رأينا أن فلسفته مثل فلسفة هايدجر ليست فلسفة وجود لا عقلي عام، ولكن وجوديتها خاصة بأولوية الذات الإنسانية.

وهذا واضح في أفكاره عن موضوع «الزمن الوجودي» وموضوع «مشكلة الموت»، اللذين اعتبرهما قاعدتين لفلسفته الوجودية. ثم إن هذا واضح في تركيزه على الطابع الذاتي للدialektik أو اجتماع المتناقضات، بحيث لم يتصور - كما تصور هيجل وماركس - أنه قانون الوجود الموضوعي ومنطق اللا منطق المادي!!

فهو يرى أن الدialektik هو «التوتر» أو «التعارض» والتنازع، داخل الذات، لأن الوجود ملغى بالمتناقضات المتساوية الإمكان (أي إدراكياً، حيث لم يقل هنا إنها مجتمعة بالموضوعية اللامنتطقية!)، ومن ثم فإن الوجود يفرض «المخاطرة» عدد الاختيار القائم على «عدم اليقين»، كما أن الإدارة التي تمارس المخاطرة للمذكورة تضطر أحياناً إلى ممارسة «الطفرة» في مواقفها في ظروف اللامعقول واللامعقول. وهذا يمكن أن نعتجده وصفاً أو إدانة للعجز البشري والقصور البشري إزاء الواقع، وليس تصويراً

عن الطبيعة الموضوعية المزعومة للواقع المادي أو الاجتماعي؛ أي أنه يتعلق بمبحث للمعايير والقيم axiology. ولهذا يضيف مقولة ثالثة للإرادة (تعتبر في الحقيقة مقولة سلوكية)، هي «التعالي، أي مواجهة أو تخطي «العدم» والقلق» بمواقف «حب المصير» والرضا بما يمكن تحقيقه من إنجازات، إلخ.

صحيح أنه يميل كثيراً إلى نوع من «الإنشائية» الفلسفية التي تضع الذاتية فوق الموضوعية بدون أن تلغيها، ومن ثم يقول إن الوجود الأصول هو «وجود الذات». وصحيح أنه يوسع تصورات عن اللامعقولية واللاطلي واللاحتمية بحيث يجعلها أحياناً من سمات الواقع المادي الموضوعي نفسه. لكن تركيزه على سمات الوجود الذاتي الفردي والاجتماعي الذي يمانى منه البشر في حياة «الهم والصراع»، وفي هوة الانقطاع والاستمرار الياثي بدون مغيب لهؤلاء «الملقى بهم أو المرميين المتروكين لأنفسهم في العالم»، تجعلنا نعتبر الملاحظات المذكورة مجرد اختلافات حول الحدود الفاصلة بين الذاتية والموضوعية، وبين العقل أو المنطق واللاعقل أو اللا منطق، وبين «ما هو كائن» وما يجب أن يكون، على المستوى البشري الاجتماعي والأخلاقي. فالكلام عن اللامعقول واللامعقول وعن اللعب والصراع، أو عن الهم والغم والكرب الشديد، وواجبات الصدق مع النفس وتوجب الهيرية أو تزييف صورة الواقع المعيشي، إلخ، هو كلام يمكن أن يؤخذ من حيث التعبير عن القانون الصحيح للوجود أو عن المنطق الصحيح للوجود.

بل وحتى الوجود الذاتي وليس فقط الوجود الموضوعي.

وعلى كل حال، فالمهمة الحقيقية والأولى للفلسفة هي التماسك وإثارة التفكير والبحث والاجتهاد، بل والتشكيك العقلاني الإيجابي المفيد. أو بتعبير كائنات: «الإيقاظ من النوم الاعتقادي». وبتعبير بدوي وهابديج: «مهمة الفلسفة هي توضيح معاني الوجود». فلا ضير إذن من أي اختلاف أو اتفاق تكثيره عملية للفلسف. ويكفي أساتذنا الأكبر أن يدير هذه المسائل الفلسفية الفكرية عن وجود الإنسان ووجود العالم، وأن يفعل ذلك بأقتدار وإحاطة في التفكير والتعبير على المستوى التاريخي وعلى المستوى العالمي لمعطيات التفكير والتعبير في الفلسفة.

وهذه نقطة مهمة جداً. وهي تفسر تأكيدات المتكررة على أهمية تحقيق وإش

التراث الفلسفي والفكري، من أجل التقاط وإحياء وترويض المزيد من المصطلحات والتجديدات اللغوية الفكرية المطمورة في تراث الماضي. ■

الهوامش

- (١) يجب أن نضيف هنا بعض الاستدراك عن موقف أساتذنا بدوي، هؤلاء ربط أراءه المذكورة بملاحظتين أوضحتها كثيرًا، هما: ١ - نقطة النفور الشديد في الدرج المصرية الإسلامية من مواقف الفلسفة والمطلب (أي العقلانية الطبيعية) في الدرج اليونانية. ٢ - نقطة أن أفلاطون مثلاً وغيره، كانوا يهرون عن تراث شرقي قديم أكثر مما يهرون عن تراث يوناني، ومن ثم كان الصرب في اهتمامهم بترجمة ثم ترويض المدفوعات والمفردات التي كتبها هؤلاء مع نسبتها تزييفاً إلى أرسطو، إنما ينشرون بذلك ويرجون أفكارهم الشرقية القديمة بدلاً من

أفكار أرسطو اليونانية الحقيقية (أي بدعمهم الجانب الشرقي للأعالي في التراث اليوناني ضد الجانب العقلاني الطبيعي)، مما كان يحرمهم من الاستفادة من العقلانية اليونانية.

- (٢) المزيد من التفاصيل، انظر ما أومعه الكاتب عن ذلك في خاتمة كتابه «المبادئ الفلسفية الجديدة» (١٩٨٩)، عن الفلسفة والعصر الوسطي، إلخ: من ص ١٥٠.
- (٣) انظر المزيد من التوضيحات في مقال الكاتب بعنوان «دفاع عن الفلسفة والتخصص الفكري»، في كتابه «اقتصاديات الاستثمار الخاصة» (١٩٩٠): ص ٢٤٤ - ٢٦١.
- (٤) انظر المزيد من التوضيحات والتفاصيل عن ذلك، في تقديمات كاتب هذه السطور عن «المشكلة اليهودية» في كتابه «الصراع في دار المظالم» (الجزء الثاني والجزء الثالث)، وكذلك في الفصول المرتبطة بهذا الموضوع في كتابه «العقلانية الشاملة» (١٩٩١).

غربة

عبد الرحمن بدوي

قراءة في [الصور والنور]

عبد الرحمن أبو عوف

قا للفيلسوف المؤسس - عبد الرحمن بدوي - مجموعة من الكتابات الإبداعية، يتجلى فيها الوجه الشعري الخلاق الفائق الميوية والباهر بالحنس الوجداني، ويكشف في الوقت نفسه عن ثقافته الأدبية والفنية والجمالية التي تلمح لاستحضار عبق وفلسفة وروح الفن الأوروبي من منظور فلسفته ورويته الوجدانية الخصوصية التي تعتبر إضافة إبداعية عربية للفلسفة الوجدانية والمثأثرة بمؤسسيها في أوروبا وبالذات هيدجر، ويسيرز. وقبل أن نحاول قراءة المسكوت عنه في كتابه السبدع الفائق (الصور والنور) ونجتهد في عرض وتحليل وتفسير ما قممه من تأملات، وحوار، ونقد، واعتراقات، وتحقيقات موسعة خبيرة مثقفة الذوق... عن أبرز معالم

المعمار والحنس والتصوير والمزارات والمتاحف التاريخية لرموز الفكر والفلسفة والأدب والفن في فرنسا، وسويسرا وإسبانيا عبر رحلة ومعايشة ومعاينة لهذه المدن الثلاث.

قبل كل هذا يجب أن نتوقف عند خلاصة نسق فلسفة عبد الرحمن بدوي الوجدانية والتي نجدها متبلورة في كل من رسالة الماجستير وعنوانها (مشكلة الصوت والفلسفة الوجدانية) عام ١٩٤١، ورسالة الدكتوراه وعنوانها (الزمان الوجداني) عام ١٩٤٣، وهما الأساسيات في الإبداع الفلسفي الوجداني لعبد الرحمن بدوي، وقد صاحبهما في الفترة نفسها كتاباته الإبداعية، في الرواية. (مهم للشباب) وفي الشعر ديوان (مرآة نفسي)

يحدد عبد الرحمن بدوي... العناصر الثلاثة الضرورية في مشكلة الموت في جانبها الذاتي وهي الشخصية والحرية والخطيئة، ويرى أن هناك جانباً موضوعياً في مشكلة الموت، فالوجود يقتضى بطبيعته التناهي أي الموت. وبهذا يكون الموت. موضوعياً. عنصراً مكوناً للوجود وجزءاً من الحياة وليس مضاداً لها بل هو حالة من حالات الحياة تبدأ ببدايتها وتستمر معها حتى نهايتها...

ويرى محمود أمين العالم في دراسته عن عبد الرحمن بدوي - والتي نتفق معه بشأنها - أن مشكلة الزمان الوجداني لها جذورها في رسالته عن مشكلة الموت ذلك أنه في تحليله لانتقال الوجود الماهوي الإمكانى إلى الآنية



أرسطو



كانت

دستوريسكى



داخل النفس إلى جميع وتعاني الانفعال والوجدان الموزق المشرب وتصبهر بالتجارب الحية العميقة، سوف تتبع انطباعات وأحكام وتأملات ورؤى عهد الرحمن بدوى - فى كتابه الآحور والأوربا فى سعيه للعميم وحده الدامى المتوتر عن مقابر ومزارات ومنازل ومنازل - ريتان - ورومان، وركه شاعر الموت والفقر، وشاتوبريان ولامارتين، وفاجنر، وثيوتشه، والمصور واللحات ألجريكى، كذلك سوف تحكم هذه الرؤية الوجودية المجانية أحكامه وتحقيقاته الموسعة على المعمار والطراز البيزنطى والقوطى، والركوكو فى مسار الكنائس والكاتدريكات والأديرة والقلاع، وأيضاً قراءة الظلال والألوان والتكوينات فى لوحات كبار المصورين، وتنتص لموسيقى الحجر وتحدث بخبرة عن

الموت، وهو سقوط ضرورى تحقق به الذات إمكاناتها).

وتلك فى اعتقادى نظرة أنطولوجية مثالية متعالية، فالإنسان هذا انفرادى بطبيعته، غير اجتماعى وغير قادر على إقامة علاقات مع الكائنات البشرية الأخرى، يطبق هنا وصف هيدجر للوجود الإنسانى على أنه (قذف إلى الوجود) ويؤدى بنا هذا الموقف لا إلى استحالة إقامة علاقات مع الأشياء أو الأشخاص فقط بل إلى استحالة تحديد أصل الوجود الإنسانى وهدفه بجانب إنكار الصفة التاريخية للإنسان.

ومن منظور هذه الرؤية الفلسفية التى تحتفل بالفردية والتوحد وتتميز بالقلق والتكافؤ والتعدد، وتأمل ماهية الموت، والزمن وتعاني الغربة وتستعذب أن تحيل

المتحققة فى رسالته الأولى عن الموت، ويشير إلى الزمانية كمصفا لعملية الانتقال هذه، إذ هى تتضمن صفة المحسور بالتحقق بين الأشياء، وصفة المامنى بالنسبة للإمكانات التى تحققت، وصفة المستقبل بالنسبة للإمكانات التى لم تتحقق بعد، وهذا يدل كما يقول على أن الزمانية طابع جوهري للوجود.

فالوجود الحقيقى عنده هو وجود الذات الفردية، أما الوجود الموضعى خارج الذات فهو مجرد أدوات للذات، أما وجود الذات فهو وجود واع بذاته، على علاقة حميمة متوترة مع ذاته، والذات تحقق ذاتها بممارسة الفعل، وهذا ينقلها من حدود الإمكان إلى الواقع، وفى هذا سقوط لها كما سبق أن أشار فى مشكلة

الموسيقى والشعر والغناء الأوروبي والإسباني المنطوق على تراث إسلامي أندلسي وإقاعات الموشحات.

يصوغ ويشيد عبد الرحمن بدوي بناء كتابه الفنان المثير في شكل رسائل متبادلة مكثفة وحارة بالثقافة والمعرفة والاعترافات الفكرية والذاتية بينه وبين صديقه وحبيبته من حوزيات لبنان.. بدأت الأرز وللخيل تسمى (سلى) ويعترف أنها للجريرة العاطفية الغائبة في حياته التي خلق قلبه فيها باللعب والصباية والهوى، ودلالة الاسم يوحي برموز متعددة لحالة الأزمة الميانية والفكرية التي كان يجتازها عبد الرحمن بدوي مما دفعته للسفر والترحال والتجول في أهباء الفن في باريس وسويسرا وإسبانيا.. فهو مفقود السلى قلق حائل مل الاستغراق في العقلانية والتجريد ويرنو إلى التقائية والخيال والشاعرية والتحرر من سجن العقل البارد.

والقارئ لرسائل (سلى) يحار هل هي حيلة فنية لصدى آراء عبد الرحمن بدوي عن مشاهداته وتحقيقاته وتعليقاته في أثناء رحلته أم أن سلى هذه شخصية حقيقية لها حضورها الحياتي.. فأسلوب ومستوى الفكر في خطابات سلى يشابه في جرعته الثقافية ورويته للحياة والفن مع أسلوب عبد الرحمن بدوي الشاعري الفخم الجزل الملىء بالصور الشاعرية والمجاز والروى والظلال، غدير أن خطابات سلى تكشف عن روح وهوية امرأة مثقفة شرقية تهتم بلواج الحب والشوق والعذاب والغزل، وثمة شبق

جنسى متبادل بين الاثنين موزع بسخاء في الرسائل.

ويبدأ الكتاب - بابتهاش واعتراف - في نسق وبناء شعري قوى ومؤثر وملتحاح وحزين وموحش، مقلق بصور الإحباط والتوحد والاعتراش، وفقدان المعنى والرغبة في الترحال.. وهجر الحبيبة وأنا غريب وفي غربتي تتلاقى موابك الأيام فتسمر كياني في لحظة خاطفة من لحظات الأبدية المتحركة،

أنا وحيد، وفي وحدتي طعم لعدم الأصيل تنتشر ظلاله الزرقاء في طوابع نفسى الكابية.

أنا حزين، وفي حزني مصيب لكل ما كان أو سيكون من أحزان الناس لأن سره يدبوع الأسرار.

نعم همومي تتحلب من ثدى الوجود لتغذوني بمرارتها، أنا الوليد الرحيم.

أعيش في وطني ووطني منفاى، ترحل الدنيا حولى وكأنى أنا وحدى الذى أنوح.

أنا موحّد، وفي توهيدى، حيوية الوثنية.

بل أنا وثنى وفي وثنيى صفاء للرحيماء.

وعندما نتعامل عن سر هذا الشعور المضمض بالتوحد والاعتراش واللاجئوى ربما نجد الإجابة في أزمة دامية كان يعانيها عبد الرحمن بدوي في نهاية الخمسينيات وقيل قيام ثورة يوليو ١٩٥٢.. كان مشروعه الفلسفى الإبداعى كما تأسس في مشكلة الموت والفلسفة الوجودية، والزمان الوجودى، قد تخلخل

بعد الحرب العالمية الثانية وهزيمة المحرر النازى والفاشى وهى الأنظمة التى كان عبد الرحمن بدوي أقرب المفكرين إليها فهو قد كتب عن أبرز فلاسفتها المثاليين الألمان فى كتبه عن نيتشه وشوبنهاور وأشبنجلر... بل هناك ما يؤكد أن عبد الرحمن بدوي انتمى «لمصر الفتاة» التى كانت صياغة مصرية للنازية والفاشية العالمية وقد عانى عبد الرحمن بدوي مع جيله جيل الأربعينيات من التناقضات السياسية والاتجاهات الفكرية المتصارعة التى كانت تعبرها الثورة الوطنية والتى كانت الأزمة السياسية للنظام الليبرالى المصرى التابع، تحدث انفجارات، فشيئاً بانهيار المجتمع الملى شبه الإقطاعى شبه الرأسمالى وتحدث الاتجاهات التى تعكس قوى اجتماعية جديدة من قلب جدل العملية الاجتماعية وتوزعت بين التنظيمات الماركسية والتنظيمات الأصولية ممثلة فى الأحداث والتيارات الفاشية، ولقد انتمى عبد الرحمن بدوي للحزب الوطنى الجديد بزعملة فتحي رضوان فهو أقرب الأحزاب لفكره المثالى الوجودى ويتفق مع هويته الفردية وانعكست هذه الحيرة على إبداع عبد الرحمن بدوي فكتب رواية «مهم الشباب» وبدأها بهذه العبارة (نحن جيل حائر بائس) وأنهاها لعزير المصرى الأب الروحي للثورة المسمى فى يوليو ١٩٥٢، كذلك كتب ديوانه الشعرى الوحيد «مرأة نفسى...» وترجم «أيندوروف» حياة حائر بالر وأصعب هذا الإبداع الأدبى اتجاه عبد الرحمن بدوي لإنجازاته الموسوعية فى الدراسات الفلسفية والتحقيقات ودراسة الفلسفة الإسلامية وعلاقتها بالفلسفة

جثمانه وزوجه (وقد ماتا في عام واحد - سنة ١٩١٨، وكادا يولدان في عام واحد) يرفدان معا تحت مثاله الرائع «المفكر».

ويؤثر مقبرة ريتان مقبرة مومارتز.. حتى باريس الأتمة المنهكة بين عبادة فيليب وفيونس... وقد كان منذ عهد قريب هي الفنانين الشاردين ممن أبدعوا النزعات العصرية في اللون وفي التصوير بخاصة، وهو مع هذا أيضا هي القداسة المشرقة فوق رابية مومارتز، حيث تستنضح بزازيكية قلب يسوع المقدس بعمارتها الناصعة ذات الطراز الحديث الثقيل، فهذا الحي إذن أروع تعبير عن الحياة العنيفة بصفتها، وهل القداسة إلا لزوة شوية.

وينتقل لقبر يعلوه مثال ل (إسكندريديا) الابن فتنبئ على الفور «غادة الكاميليا»، وقصتها لا تزال تنبض بالدم في عروق والدليل يشير إلى قبرها.

ويورد عبد الرحمن بدوي قصتها الحقيقية في الحياة ووفاتها الفاجعة وهي تمت لنوع من بذات باريس معروف، يقضى النهار في العمل لدى سيدات الأزياء، وفي المساء يغشيان المراقص والجانات بصحبة الشباب الفقير ولهذا النوع من الفتيات معارج يسكنها في طريق هذه الحياة يبدأ بمرحلة غشيان مجاميع الطلاب في الحي اللاتيني، فينشون من هذه المعاشرة حظا من الثقافة سيكون لهم العون نعم العون لما أن تنقسم لهم الحياة العالية المشرقة.

ويطوف بقصر لادلين.. والذي لم يعد باقيا منه اليوم سوى أطلال يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الصحن،

به ينهال على الأصنام العتيقة فيحطمها تطليما ويظهر كعبة روحه من كل أثر عميق، لهذا فإن الذين الفادح الذي أدب به لهذا الرجل العظيم هو بين الدوافع التي حملتني بهذه القصة على زيارة فرنسا، كيما أحج إلى قبره وآثاره ومواطئ أقدامه، وآية ذلك أنني لم أكد أنفض الدم عن جلوني مع أول صباح في باريس حتى هدرت لزيارة مقاماته الروحية وآثاره..

ويحج إلى كنيسة - سان سلبس - ومعهد الذي استيقظت فيه روحه المتوتبة المتمردة، ويذكر سولي كيف كانا يقرآن معا «تكريات الطفولة والشباب، لريتان فيمكتان حماسة وحرارة وإعجابا بما فيها من روح مترتبة توفى بأن المستقبل سائر قدما إلى الأبد في طريق للتدوير ويعد عبد الرحمن بدوي باريس العصرية بألوانها الصاخبة وروحها الهجين المنمعة، ويفرغ لباريس العتيقة، التي طالما حلم بها قبل أن يراها، وقد كان واهما، فقد لفظت أنفاسها الأخيرة أو كانت، وظلت بقعة مدفونة على الضفة اليسرى لا تزال تحمل من آثار المدينة العتيقة قدرا ظل حتى اليوم بعيدا عن متناول ذلك اللجاني المخرب الذي يسمونه (مشروع التحسين الصحي لباريس).

ويطوف بمدينة «ميجدون» مدينة الفنان الأعظم رودان، وقد أطل متحفه البلوري من فوق الرابية يتلأأ في الدور كأنه للدرى ومن تحته الرادى المجهال بالسنديان والقسمط والأشجار العامرة بأشبهى الثمار، وادى - فال فيري - الذي يلعب من بعيد كالسراب، وهناك يرقد

اليونانية ودراسة التصوف الإسلامى كذلك التحقيقات المكثفة. ويبدو أن نهج عبد الرحمن بدوي الوجودى قد اصطلح بنمو اتجاه الوجودية عند سارتر ودعوته للالتزام كذلك اصطلح بنمو الاتجاه الماركسى لذلك كان غريبا أن يخفى رائد الوجودية العربية في هذه الفترة ولم يكن هناك خلاص إلا في الشعر والتجول في ربوع باريس ومويسرا وإسبانيا.. ينشد السلى ويفتأ أحزانه ورؤاه الوجودية في رسائل حميمة إلى سلى اللبانية ويبدأ عبد الرحمن بدوي رحلته الثقافية بإنشاد آية (السهروردي) التي كان يطوها مسحا في (هياكل النور).

(ارفع ذكر النور، وانصر أهل النور، وارشد النور إلى النور)

يعترف «إن للثقافة الألمانية أكبر الأثر في تكوينه الروحي، غير أن أثر الثقافة الفرنسية لا يقل عنه كثيرا».

ويقول «كيف لا، وما أيقظني من غفوتي التوكيدية الروحية غير ريتان، هذا الموقظ الأكبر للنفس الوثني! لقد كنت أراق في الأعمال البالية التي تدرتني بها التقاليد وما علمناه إياه الأقربين من دون حجب كما يقول أبو العلام.. وكانت العقائد الشاحبة التي لقتنها هي التي تستأثر بكل نفس في نصارة الشباب الأول.. وأنا على ما تعلمين من حماسة متدفقة حادة لكل ما أؤمن به حتى تجلى لي هذا الساحر الأكبر ريتان فطرحت كل شيء ظهريا والنفت عن خلف، فإذا به يهتف بى، من هنا الطريق آه كم كان لصيحته الهائلة هذه من أثر حاسم في توجيه كل كيانى الروحي، لقد أبدلت مخلوقا آخر لا يهتدى بغير نور العقل، وإذ

ومن أقوى الرسائل وأكثرها عمقاً وحزناً ولوعة ما كتبه عبدالرحمن بدوي عن منازل ملكه في باريس وهو الشاعر الذي درسه وعرفنا به عبدالرحمن بدوي في أكثر من كتاب ودراسة فهو يجمد فلسفة بدوي الوجودية في الموت ويخصصها في الشعر الفذ الموحى بالأسى والحزن وملكه الغريب كان خير من تنفى بباريس، لأنه كان أشد الناس رهبة منها وفزعاً وفي الترهيب والرهبة كل معاني الإحساس الملى... هنا التقت الروح الجرمانية بمرآة نزعها الصوفية الموهلة في الأسرار من وراء صفات المجهول، مع روح المدينة اللاتينية بصناعة إشراقها وفتحها الزاهر على سطح الحياة، وفي هذا التعارض العذيف يقوم المعنى العميق في تجرية ملكة الباريسية.

وإحساس ملكه بمعنى الموت يطوف بأرجاء باريس، كان أشد الأحاسيس امتلاكاً لنفسه، حتى إنه يكاد في بعض المواضع لا يصف باريس أو يحدد لها طابعاً مميزاً إلا في طابع الموت الذي يدب بكلكله على ما فيها، ولقد عبر عن هذا الإحساس بأبلغ تعبير خصوصاً في الصفحات الأولى من رائعته «صحائف مالتى لورد زيرجه، فسأل في أول استهلاله «هنا إذن يأتي الناس ليحبوا؟ يخيل لي بالأحرى أن ههنا يموت المرء خرجت - شاهدت مستشفيات، ورأيت رجلاً يترجع ويخر على وجهه، وهكذا يستمر في وصفه لشبح الموت وهو يجابهه في كل مكان حتى لتفيض صفحات الكتاب كله بذكر الموت، إلى حد أنه يمكن أن يوصف بأنه خير سفير

وهو يزور مرسى رودان في ضاحية ميديون، أيرى كيف كان يرسم مجملاته ثم ينقلها إلى الطين، ثم ينتقل إلى متحف رودان في زاوية شارع فارن، هذا الفنان يقدم إليك آثاره في صورتها النهائية وكما قال - ملكة - عن رودان «كان حينما يبدع صورة فكانه ينشد الخلود في الوجه المقصود تمثوله، ينشد ذلك الجانب من الخلود الذي به يشارك هذا الوجه في التيار العظيم للأشياء الخالدة، وهو لهذا كان يصير إلى تصوير الأشخاص من باطن، أعلى أن يستشعر في نفسه بخبرته الروحية العميقة، ثم ينفخ في الطين من روح تلك التجربة، فيستحيل إلى تمثال عامر بالحياة المعنوية، الحياة التي يرى فيهاها الخالد أبداً، وبهذا المعنى يجب أن نفهم كل ما فعله رودان في باب تمثيل الأشخاص، هذا القسم من النحت الذي يومه السره أنه يخرج على الظاهرة الأولية لهذا ألقي برسمه العابر، أعلى الشخص الفاني، وهذا الورم إن صدق بالنسبة إلى النحاتين من الطراز الثاني والثالث، فلا يصدق بالنسبة إلى رودان وأضرابه من فنانى الطراز الأول، فهو في تمثال فكتور هيجو قد شاء أن يصور بالتجسيم فيض العبقرية الشعرية حينما تصبح صوتا من البلور الزمان، وفي تمثال ملكة - لقصام إلى جوار شارع برسباى قبيل التقائه بشارع مونيارزاس، نرى صورة القصاص الخالق لمواظم إنسانية كلها تفيض بالحياة الضخمة، ولو أنه لم يتم هذا التمثال الأخير، الذي فيه حاول كذلك أن يتجه إلى النحت ذى الحجر الواحد، فجاء قطعة واحدة من الصخر الصلب، كما كانت عبقرية بلزك صخرة صلبة تعمل كل الأعباء.

والبرجين وجناح راسين... وهو يعيد إلى الذاكرة تلك الأيام الناعمة الخصبة التي قضاهما ذلك الشاعر الرفيق الإحساس المشوب بالعاطفة الدينية، ذو الطلوة اللفظية التي ترن في الأذان كأنها أنغام روسيني، نفس طويل، وإيقاع ناعم، وصوت بلورى، وما أشبه في هذا بملق أنرى للأناشيد الطقسية، هذا التأثير العميق في الشعر بحيث أنتجت لديهما، وفي النثر لدى شاتوبريان ورينان، هذا السحر اللفظي الفارق.

ويتحدث عبدالرحمن بدوي عن هيكل رودان، في قبة الأنفاليد ويقارن بين قابليون ورودان قائلاً: «قابليون قد بهز الدنيا بجد زائف زيف ألوان تلك القبة، أما رودان فسيظهر دون أن يظهر، لأنه ينبع من الأحماق الأولى، ويصدر عن السر الأول، سر الخلق، يد الأول قد منحت في بقعة من التراب، فلم تستطع إلا أن تصمد خطوطاً وتفسر حدوداً صناعية، أما يد الآخر رودان فقد أمسكت بقطعة من الطين فتفتحت فيها من روحها فاستحالت كتلة عامرة بالحياة، فقصارى أمر الأول أنه طلق كبير أخذ الكرة الأرضية بين يديه ورسم عليها رسوما كرسوم الأطفال لا تتجاوز خطوطاً عابدة لم تقدرها الطبيعة، بينما الآخر كان فناناً صناعاً صور الطين، وفقاً للأمور الحية وعمل بتصميم السر الأكبر للخلق، لهذا كان عمل الأول مصوره إلى الفناء، هو وأضرابه من مثلكسى الإمبراطوريات، مهما طالت أجلها، أما عمل رودان وأصحابه من أهل الفن، فمصوره إلى الخلود، لأنه قسمة من الحياة والحياة دائماً في حياة».

تفنى بالموت.. جزءاً منه، وإجلالاً له فكل موته الخاص، وإن رلكه ليصبح فى ديوانه «الفقر والموت» راجعاً من الله أن يمنح كل إنسان موته الخاص .

ويقف عبد الرحمن بدوي ساجداً أمام قبر شاتوبريان ليقدم صلاة للشاعر الشارد المتوحد. وتشعر أنه يرى نفسه ووجدته «وقفت على قبرك خاشعاً جازعاً، تجلّو عند حورك الأسمر القاسى أفكارى وخواطرى وهى تلتصّب فى مجارى الأحزان، وتلكم فى إنابة المتبذل الظمآن إلى كأس المدم، ومنحنى طبقات كثيفة من الصدا الذى ران على جوهرة الأسيل، جوهرى أنا، أين الأحزان» .

ويذكر حوار متع بين عبد الرحمن بدوي وصديقه سلى عن لامارتين بين باريس وبيروت التى عاش فيها.. تنبض عن معانى الروح الملائكية العالية التى كانت لهذا المعبرى المظلل بغمامة الأحزان أينما حلّ وحيماً سار، ولعل مأساته فى لبنان لا تقل ترويحاً عن مأساته التى بدأت فى إكس- لى- بان .

وتتابع بمتعة عقلية ووجدانية عبد الرحمن بدوي فى رحلته النهمة إلى المعرفة والبحث إلى سويسرا وروعهها ومزاراتها .

ويقتنحها بقصيدة متوهجة مخاطباً سلى

«النجا، النجا، من أرض العباء

أرهنى الفستون وزاع البصر بين الفنون وأتقد الإحساس حتى الجنون، وحملت على كاهلى صليب الخطايا، ومدية لهم غائصة فى الطوايا والخلايا، فالفرار، من هذه الديار

عشت فى نعيم للجحيم، فعم لى بجحيم النعيم؟

فتلكن رحلتى إلى فرنسا إذن (ملارة فى الجحيم) ورحلتى إلى سويسرا (ملارة فى النعيم فاسمعى حديقى عن جنة النعيم) .

ويبدع عبد الرحمن بدوي فى وصف الطبيعة والجبال والبحيرات بشاعرية مثقلة البناء عنيفة الإيقاع.. غير أنه يبحث عن آلهة الفن والفكر التى طالما تحدث عنها فى كتبه ودراساته حديث المفنون الماشق فيجح إلى متحف **فاجنر** فى «ترين»، ثم يذهب إلى بيته الصيغى الرفي الأنيق فى «ترين»، حيث قضى فترة من أنصح فترات حياته المخالفة بين سنة ١٨٦٦ وسنة ١٨٧٢ وهو فى الثالثة والخمسين إلى التاسعة

والخمسين، فهذا أيدع روايته الموسيقية (ميتزرنجر) و(زيجفريد) ومغيب الآلهة) بيد أن عبد الرحمن بدوي كان مهيباً من هذه الزيارة لأنها ستدور فى الفص تذكريات جليلة لأمضى عريق عتيق، كيف لا، وفى هذا المكان أمضى أسناده الأكبر نيتشه أجمل أيام عمره السلى واستطاع أن يوحى إلى أسناده **فاجنر** أن يرمى قراءه ويكتشف ذاته، وبالجمل أن «يموت ويصير» على حد تمييز جيته فيموت فيه تأثير **شونهور** ويصير هو إلى رسالته الجديدة! كيف لا

وهذا تجسد قوتين فى صورة **فاجنر** وهبطت روح (زيجفريد) بطل الأبطال. تحيط بها هالة الأسطورة فى موكب من «الفلكورات» وتعت شفاعة أبينا نهر الرين؟ وأى مكان أخلق بإثارة هذه الأحاسيس العالية ويعت هذا الجو

الأسطوري، والضباب خير من هذه الدار الرشيقة فوق رابية ترينش المشرفة على بحيرة لوتسن .

ويتهدى عبد الرحمن بدوي بعد عناء إلى البيت الذى أقام به نيتشه فى فى سلز ماربيا، وقد وجد فرق بابيه على الواجهة لوحة كتب عليها (ههنا فكر نيتشه وألف من سنة ١٨٨١ إلى سنة ١٨٨٨) .

.....

وأخيراً فهل تهدأ نفس عبد الرحمن بدوي الفتنة المضطربة المتوترة بالذهاب إلى إسبانيا بحثاً عن عطر الذكريات للأجداد العرب وما تركوه من آثار شامخة فى المعمار والشعر والغناء .

يقول سلى:

«ولكن، اغفر لى هذا الرجل سعياً وراء (جحيم آخر) أستعذب فيه العذاب،

وهذا (الجحيم المميز) الآخر هو إسبانيا، إسبانيا التى ملكت على كل قلبى، واستشعرت فيها هزة جديدة لم أحص بملها من قبل، إذ ليهنتى إلى جلال أصولى، فأملت لأول مرة بجلال الروح المرعبة التى أبدعت روائع هذا البلد العجيب، أو بالأحرى جدت هذا الإيمان بعد أن فقدت لى كدتك، فهنا أنفاس الروح العربية تهب فى كل جليل وجميل .

وهو يتذكر أن إسبانيا وطن الموسيقى الدورية والأنشمية (والكلمتان عدد القوم مترادفتان) ولطالما مجد هذه الموسيقى الداعمة التى تشاققها نفسه، خصوصاً حينما تبهط كاهله الموسيقى الرفيعة، موسيقى موتسارت وبيتهوفن،

وفاجر، وباح آلهته في عالم الصوت
الرنان.

وهو يقف مبهوراً أمام
«الأسكوريال».. هذا الدير الكابي الحقيق
الذي أمر بتشويده ذلك الملك الماكر الورع
فيليب الثاني تخليداً لذكرى انتصاره
في أغسطس عام ١٥٥٧ في موقعة «سان
كلنان»، وتعاون على إقامته أشهر الفنانين
في ذلك العصر، بناءً وتزييناً يكفي أن
تذكر منهم الرسام الإيطالي المشهور
تيتيانو.

ويعد أن يصف تفاصيل مكونات
الدير وأبناؤه ومعمارهم وقاعاته وعدد
المخطوطات التي يحتويها واللوحات
والمناظر التاريخية، يمتد إلى قاعات
اجتماع الكهنة ففيها لوحات ممتازة حقاً؛
(أبناء يعقوب) لفلانكييز، و(المشاه
الرباني) لتيتيانو، وبخوسا (القدس
موريس) و(أسعابه) لفنان المشير
الفرييب: ألجيريكو.. هذا الفنان الذي
استطاع أن يرتفع بالمطل إلى مرتبة المائدة
الخائفة، وأشاع في كل مارسمته ريشته
مساً من الجزء الكوني الحائر، وارتفع
بالواقعي إلى ما بعد الواقع وأقنى الخطوط
في الظلال إيماناً في ترميزه الكيان، حتى
ليغزوه شعور واحد سائد وأنت تتأمل
أشخاص لوجاته وهو أن: كل شيء وهم.

وهو يرفض ما تشتهر به إسبانيا من
مهزلة مصارعة الثيران ويتساءل: «أين يا
تري الشجاعة والشرف في هذه
المصارعة التي احتفل بها القوم كل هذا
الاحتفال، لكم أن تقولوا عن هذه
المصارعة إنها وسيلة لتصريف الهموم

المكبوتة في هذا العصر... وعد الإسبان
بخاصة.. هموم الدم والقسوة والخسة
والخدعة والمغامرة، وكان فيها عملية
تطهير أرسطية.

ولكم أن نعدوها نكزى هزلية لمهد
الفروسية الزاهر، وفي نفوسكم جميعاً
حين ضامض إليه، بل إلى عودته وإن
كذب لسانكم.

وأروع الرسائل تأثيراً ما كتبه
عبد الرحمن بدوي عن طليطلة
«دخلت طليطلة بين مراكب الألوان
ومراكب الأشجان سهوب من الرمل
القاني تدرأ كأنها أمواج من البحر
المتقد تكللها أفواف من الصفرة الكابية
في مجراها يسبح الحمصي الرقيق اتقذى
يا سهوب، فقلبي عامر بفرحة الماضي
الحريق؛ واصفري يا رمال فذكرى أبالي
الأسجاد تشيع الحصرة في حاضري
الحزين وجلجل يا نهر التاجه فكم ارتوى
منك أجدادى الظماء إلى المجد العالي
والسلطان الأذبل. واشمخي أينها الأسوار
المنعمة فكم انكفأت دونك أعناق الأعداء!
واتلي سور الماضي أينها الأحجار والأزقة
والأبواب ورددي أنفاساً ففقدت أوتارها
أينها الأسماء الحبيبة.. جسر (القطرة)
وباب الشمس و(القصر) فاللغة الجميلة
التي ترددت على ألسنة القوم بمثابة
قرون لا تزال ترن في هذه الأسماء ولا
تزال كلماتها (لا غالب إلا الله تنقل على
الأسلحة وأدوات الزينة التي مهترت فيها
هذه المدينة العريقة!) إنك تتحدثين
جميعاً بلغة رفيعة لا يفهما من الجماعة
التي رافقتها في هذه الرحلة... أقول لا
يفهما منهم سوى».

بهذه العبارات المثقلة بالكبرياء يختم
عبد الرحمن بدوي رسالة الفاتنة التي
لخصت رؤيته وتحقيقاته الموسعة عن
أجواء باريس، وموسيرا وإسبانيا... تعرفنا
عبرها على فنون وآداب وثقافات لها
أسالتها ومفرداتها ولغتها لا يفهما إلا
عقل موسوعي وذوق رفيع مندرج...
ونفس حساسة ووجدان يقظ وهي في
الوقت نفسه تقدم جانباً مضيقاً خلافاً
لمفكر مصري عربي له حضوره الساطع
في فكرنا وثقافتنا.. نغفقه دالماً.

وفي النهاية نستسمع إليه وهو يقرأ
أزمته في نهاية الخمسينيات في هذه
العبارات الإسبانية المزينة.. ما يدل
على إحماسه بالأزمة والغربة في وطنه
الذي أعطاه كل جهده وعقله.. ويتساءل
لماذا ناكل مصر أبناءه؟ أعيش في
وطني، ويطني مفسأى! ترحب الدنيا
حزلي، وكأنني أنا وحدي الذي أنوح
وقطرات العمر تنهمر على طول كياني،
فلا يردد غير نغمات خرساء.

أنا موحده، وفي توحيدى حيوية
لوثنية

بل أنا وثني، وفي وثنيتي صفاء
التوحيد

توحيدى حرية الخالق بإزاء المخلوق،
أما غيرى فتوحيدى عبودية المخلوق
للخالق، والخالق والمخلوق سواء

وثنيتي تقديس للنفس، وتفزع من
طغيان البصر

وثنيتي تعبد الجسد، وتهزأ بدعوى
الدوح

أجل! في كياني عصارة حياة لن
أبتاع بها كوثر الأرواح، ■



للننان: علاء الحلوجي

دفاع

عبد الرحمن بدوي عن القرآن

وائل غمالي

قا - بدوي وروح العصر -

أصبح من المسلم به الآن أن الجانب المذهبي في أعمال عبدالرحمن بدوي قد مات. أُنصت أن الفلسفة الوجودية كمذهب عقائدي جامد قد ماتت، والمؤكد أيضاً أن التيار الراهن المائل إلى مابعد الحداثة يستلهم جوهره الجذري العميق من بعض اللحظات التكوينية لأعمال فريدريش نيتشه ومارتين هيدجر التي أقام عليها عبد الرحمن بدوي مذهبه الوجودي. وذلك دون أن تكون الوجودية هي جوهر مابعد الحداثة.

كانت فكرة النهاية هي الفكرة التي يدور حولها التفكير في العصر اليوناني منذ سقراط وكانت فكرة الخطيئة هي الفكرة المحورية في العصور المسيحية

المختلفة. وظلت ثنائية العقل والنقل في السياق العربي والإسلامي قائمة حتى تطرفت إلى «الحاكمية الإلهية». وكان محور الذات والموضوع هو محور عصور الغرب الحديث من رينيه ديكارت إلى جان بول سارتر.

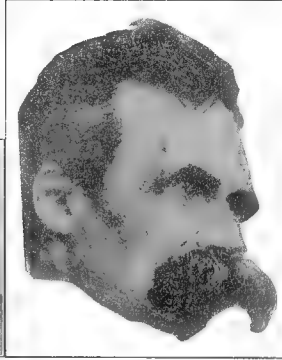
وأما الفكرة التوجيهية منذ إيهاض ثورات الستينيات في العالم وحتى اليوم فهي العقلية بعد الحداثية أو تيار ما بعد الحداثة الذي يصوغ الإطار لصناعة المشكلات وتعميد معالم التفكير والتطبيق. وهو صائغ البرنامج الذي يشكل طريقة التفكير والممارسة في الإشكاليات وأساليب مجاباتها.

ومشكلة المشاكل أن ما بعد الحداثة والحداثة مضطحلان غامضان. ولا يمكن أحدهما بحد ولا بصفة. ولا تجرى عليهما

صفات أو ماهية أو جواهر. ويعبارة مقتضية لا يمكن أن تحيط بجوهر الحداثة وما بعد الحداثة، على الحقيقة، لأنهما يعبران معاً عن ضباب فكري لا يحده الوضوح أو اليقين.

استخدم لفظ مابعد الحداثة في تاريخ الأدب الإسباني وفي الثلاثينيات للإشارة، لفترة ما قبل ١٩١٤ وللدلالة على أدب أمريكا اللاتينية بين الحريين المالميتين. وهو لفظ صاغه المعماريون للقطع مع الثورة المستمرة والعودة إلى ذكريات الماضي. ثم أشار للفظ إلى الفن عموماً الذي بات يطالب بمحو المقاييس. كما ارتبط اللفظ بلفظ مابعد الأيديولوجيات للدلالة على التسامم بالعقلانية التقنية. وتزامن ذلك مع إباحة عقدي الستينيات والسبعينيات. كما ظهر

بونابارت



الفلسفة العقلية الألمانية وتعظيم مفهوم التطور أو التشويش على مفهوم التطور على أقل تقدير.

ومن خصوصيات فكر عبد الرحمن بدوي ما بعد الحدائيات الملموسة هو نظره إلى مابعد التاريخ الحديث، «فلسفة التاريخ البدوية» لا تؤمن على عكس أرنولد جييهلين - بالعلانية أو بالتحديد أو بالتجديد وإنما تؤمن بتحطيم التاريخ لصالح رؤية دائرية.

والمقصود من التاريخ هو المصير الطوبى والاجتماعى والإنسانى وليس المسار الإنسانى وحده - لأن الإنسان كائن طبيعى واجتماعى واع، والإنسان هو الكائن الوحيد الذى فى مقدوره أن يخلق حاجته بين جميع الموجودات.

لفظ مابعد التجريبي فيستخدمه الفلاسفة للدلالة على أن بعض المفاهيم المعيارية فى العلم ظلت مسبوقه بأبحاث جديدة. وأما لفظ مابعد البدوية فهو يدل على إرادة إتمام المسلمات النظرية الأساسية المعروفة. ثم إن مابعد الطليعى يدل على التصوير التشكيلى المعاصر الذى يستخدم للغة الشكلية المفارقة للحياة.

وفيما يتصل بما بعد البدوية يدل المصطلح فى فرنسا على القطع وليس على الاستمرار. ويدعو إلى العودة إلى ما قبل البدوية.

ومن مظاهر - وليس من جواهر - مابعد الحدائيات أيضاً بروز الدزعة الكابية وامتزاجها بالدزعة الدمية فى سياق النقد الفنى الأمريكى والإيطالى. وذلك على سبيل إخماد مشاكل الفن واستفزاز الروح

اللفظ فى النقد الأدبى فى الولايات المتحدة فى السبعينيات للدلالة على أدب سنوات الخمسينيات. وقد ظل اللفظ حائراً بين رفض التكرار الحدائى وبين رفض القيم الحدائيات نفسها، بين العودة إلى الوراء وبين دفع الحدائيات إلى مداها الأقصى. والمشكلة هى أن مابعد الحدائيات استمرار للحدائيات وقطع معها. تسير مابعد الحدائيات على خط الحدائيات نفسها من حيث إعلانها عن القطع مع الحدائيات. لأن القطع هو الفعل الحدائى نفسه.

ومن ثم فما بعد الحدائيات تعيد إنتاج الحدائيات حتى يستقيم منطقها الداخلى وهو القطع مع الحدائيات. مابعد الحدائيات تكرر الحدائيات وليس تجاوزاً لها.

واصلت الرأسمالية الصناعية تطورها فى مرحلة مابعد الصناعة. وأما

ومن المؤكد أن عبد الرحمن بدوي ممن لا يقيمون التاريخ على الأحداث الراهنة أو المقاصد الدينية. كما لا يربط التاريخ بالخلق الأول.

لكن من علامات العدالة التي لا يقبل بها عبد الرحمن بدوي هي فكرة تطور الفكر في صورة إشراقات تدريجية بحثاً عن الأسس الجذرية أو تنقيباً عن الأصول المكتملة. لذلك فإذا كان عبد الرحمن بدوي محباً. وهو كذلك غالباً - فهو من المحدثين الذين يرافقون بين العدالة أو النهضة وبين العود الأبدى إلى الأصل. عبد الرحمن بدوي للنهوضي - ابن طه حسين - أصولي في جوهره.

كما لا يقبل عبد الرحمن بدوي نفسات التجاوز والتاريخ والتقدم التي ازدهرت في أعقاب الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩.

لكنه على عكس ما بعد الحداثيين لا يرى نهاية للتاريخ سواء أصارت هذه النهاية المساب أو انقلبت إلى غير ذلك. التاريخ بلا نهاية، وإنما التاريخ عنده مربوط بخاصات الذات وحدها بمعزل عن الغاية الدينية والمحدث الفلكي أو الكوني. الذات هي مقياس التاريخ. والتاريخ نفسه لا يصير أصلاً. بل تكون دائرة مغلقة على نفسها أو هو بصوغ عدة دوائر مغلقة جميعاً على نفسها ولا تقضي بعضها إلى بعض.

إن التاريخ عنده ذاتي للغاية، قيمى إلى أبعد مدى، بلا غلبة ولا مقولية أو سلبية. والتاريخ لا يحكمه قانون أو قاعدة.

ومشكلة التاريخية الحقيقية هي أن التاريخ يتكون من وقائع حدثت مرة واحدة وإلى الأبد، بينما يتكون العلم من حقائق قابلة دائماً لأن تعود، وما ذلك إلا لأن التاريخ يقدم على الزمان، وأول خاصية من خصائص الزمان عدم قابلية الإعادة لأن الصفة الرئيسية للزمان هي الانتهاء، والاتجاه يقتضى السير قدماً دون تراجع أو تخلف أو تكرار، ومهمة علم التاريخ أو التأريخ أن يقوم بوظيفة مضادة لفعل التاريخ ألا وهي أن يحاول أن يسترد ما كان في الزمان، لا ليحقق فعلياً في مجرى الأحداث فهذا ما ليس في وسع أي كائن من كائن أن يقوم به وحتى الله نفسه لا يجمل شيئاً قد كان يتكرر هو نفسه مرة أخرى كما أنه لا يجمل شيئاً كان ألا يكون قد كان^(١)

إن كيف يمكن التوحيد بين عدم تكرار الحدث التاريخي وبين طبيعة العام المتكرر؟ يقوم حل عبد الرحمن بدوي على النحو التالي:

أ - «إن الجديد هو كناية مناهج البحث وبقائها، وإحساس بالتنوع للانتهائى للأسباب، وإرادة للفحص الموضوعي عن التاريخ بمساعدة مقولات أخرى غير مقولات السببية:

التركياب المورفولوجية، معانى الكل، الأشكال للتمطية.

ب - لم يعد من حقنا اليوم ادعاء أن نرى في التاريخ كلا يمكن إدراكه في مجموعه. ولم يعد في وسعنا أن نناقش وراء الرؤى الشاملة. ولانعد في أي موضع كشفاً تاريخياً محدداً للحقيقة

المطلقة. ولا يوجد في أي مكان ما يمكن أن يتكرر هو نفسه.

ج - ولندرتع الآن فسوق التسأمل الجمالي للتاريخ. فلا نناقش وراء دعوى أن كل مافى للتاريخ جميل، يجذبنا. ذلك أن علاقتنا الحقيقية بالتاريخ ليست علاقة استمتاع وتأمّل جمالي، بل هي صراع: ذلك أن التاريخ بهما نحن بأشخاصنا، وما بهما فيه يزداد اتساعاً كل يوم.

د - وما نحن أولامندفعون نجد وحدة إنسانية بمعنى أوسع وأكثر صيدية مما كانت الحال عليه من قبل، ونحن نعرف السرور العميق الذي تحدثه فينا النظرة التي تلقينا على أصل الإنسانية ولا يقصد في هذا معنى «الإنسانية»، فإن كلمة «إنسانية» تصور مجرد يصنع فيه الإنسان. ولقد تخيلنا عن هذه الفكرة الغامضة. إن فكرة الإنسانية لتصبح صيدية وقابلة للإحاطة إلا في جماع التاريخ الفعلي.

ولقد يبدو التاريخ الكلى خليطاً من الأحداث العرضية، التي تدور في دوامة إعصار، إنه يجري دائماً من اضطراب إلى اضطراب، ومن شر إلى شر، مع فترات تهدئة بسيطة، وجزر صغيرة تطفو على الأمواج العاتية المضطربة، أمواج الأحداث التاريخية، حتى ليكاد يصدق قول ماكس فيبر Max weber «إن التاريخ الكلى طريق رصفه الشيطان بقمح مطحون».

ولو نظرنا إلى التاريخ من هذه الزاوية، لما كانت له وحدة، ولا تركيب، ولا معنى. غير التسلسل المشوش الأسباب

والأشكال، ومثلما يحدث في الطبيعة على نحو أكثر انتظاماً.

هـ - والتاريخ والحاضر يصيران بالنسبة إلينا غير قابِلين للانفصال الواحد عن الآخر. إن شعورنا بالتاريخ مندرج في استقطاب: ففي وسعنا أن أعود كيما أتأمل للتاريخ في بعد، وأن أراه كموضوع بؤزائي، أو كجبل في البعد، يمكن أن يدرك كلا في خطوطه العامة وفي تفاصيله. وفي وسعنا أيضاً أن أدمج نفسي في الحاضر الأبدى: في اللحظة التي أنا فيها، والتي تتغير، وبذلك يصير التاريخ في نظري ذلك الحاضر الذي هو أنا.

على أن النظريتين ضروريتان: موضوعية التاريخ بوصفه حقيقة أجنبية عنها، مستقلة عن ذاتي وذاتية اللحظة الحاضرة التي بدونها لن يكون لتلك الحقيقة أي معنى عتدي وعائنا أن نغذي الواحدة بالأخرى: نغذي الصورة الكلية للتاريخ بالشعور بالموقف الحاضر فأعاني الحاضر وفقاً لطريقتين في رؤية جماع الماضي. وكلما تفننت في الماضي ازدادت مشاركتي في المجري الحاضر للأشياء جوهرية وأهمية^(١).

غير أن نظرتنا مختلفة تماماً

أ - إن الجديد هو تخصيص وليس تصميم مناهج البحث العلمي وتقاروت درجات دقتها وحقيقتها. ولكن المؤكد حقاً أن السببية متنوعة وغير نهائية. من المؤكد أيضاً أن التحليل الموضوعي للتاريخ لا يقوم فقط على نوع واحد من

السببية. بل قد لا يقوم أصلاً على السببية في بعض الأحيان. فالعنصر الموضوعي لا يتشكل فقط بالمضمون السببي.

ب - لم يحدث قط أن أدركت فلسفات التاريخ، التاريخ بإدراكاً كلياً يصل إلى مجموع تفاصيل التاريخ وإنما حدث فقط أن رأيت الاتجاه العام لحركة التاريخ وليس الانتهاء الشامل أو الشمولي أو المطلق. فالحقيقة المطلقة نسبية في جوهرها تاريخية في حد ذاتها. والجديد أيضاً في هذا الإطار هو تخصيص العام وتنوعه نوعاً بلا نهاية. أي أن العام لا يرادفه الشمول، الكل، المجموع، المطلق، وإنما يتصف مع السياقات غير المتكررة.

ج - والمؤكد من جانب آخر أن التاريخ حافل بالجميل والتعجب معاً وليس بالجميل وحده. بل هو يجاوز الجميل والتعجب على السواء إلى الدلالة الذاتية بداخل وعي الإنسان. لكن التاريخ ليس فقط صاحب دلالة ذاتية وإنما تربطه بنا صلة عملية: هو موضوع ممارسة وليس تأمل إلا إذا كان المرء يحصر في حدود العلاقة التأملية أو الذاتية بالتاريخ.

د - ويحرض عبد الرحمن بدوي على الوحدة الإنسانية الذاتية وليست الوحدة العامة. فالإنسانية العامة قد ماتت ولا يبقى إلا الإنسان الفرد. ويقوده ذلك إلى وحدة أحادية الجانب أي إلى وحدة ذاتية لاتجمع بين قطبي التقابل الذاتي الموضوعي.

وقد يسور التاريخ عرضاً، لكنه ليس دائماً في دوامة إعصار. فلو كان التاريخ إعصاراً متواصلاً لزال التاريخ نفسه تاركاً مكانه أمام قفز الزوئب المعروف.

وهكذا تُغيب رؤية عبد الرحمن بدوي التاريخ وتعيده إلى حكاية أو رواية فنية لا علاقة لها بالعلم التاريخي المنهجي. ورغماً عن اعتقاده في أن الوجود يحدث. إلا أن حدوث الوجود يقع خارج التاريخ ولا يكون مرحلة تاريخية أدنى أو أرقى من المراحل التاريخية الأخرى. يفترض عبد الرحمن بدوي التاريخ لكنه لا يعبا به. ويتراجع عبد الرحمن بدوي بالحدانة إلى ماضو مختلف عنها في صورة نقد محافظ لها.

إشكالية عبد الرحمن بدوي الفلسفية

يبدو ظاهر الأشياء متغيراً أما جوهرها فثابت غير متغير لذلك تقوم فلسفة عبد الرحمن بدوي الزمانية على تجاوز هذا التناقض وتهدف جعل الزمان جوهر الأشياء وليس ظاهرها على الإطلاق.

أما الأفكار المسبقة والطبيعية التي يبلورها الحس المشترك فهي تجعل من الأزل أو من الأبد جوهر جميع الأشياء ومجموع الظواهر حيث تظل القناعة راسخة بأن الزمان لو لم يكن متصراً من قبل أن يحدث أو يعبر فمن المؤكد أن كان في مقدوره أن يتصور قبل أن يحدث وبهذا المعنى يظهر ظهوراً أدياً أو في حالة محكمة دائمة. وبعبارة أخرى نضاهي دائماً بين الزمان والأبد أو بين الشيء والتقدم.

لذلك يجب أن نميز بين أمرين مهمين بداخل الأحكام المسبقة الصناعية التي تنكسر في خلال العدة في المكان. تحجب اللغة من جانب المتحرك وتجمده.

وفي جانب آخر تستخرج عاداتنا الفكرية والإدراكية وإمادية ما يحثوي عليه سيل الواقع من ثوابت. ووحدة مجموع هذه الأحكام المسبقة للصناعية من نتائج إعمال ملكة الفهم وليس العقل أو الحدس. تحيل ملكة الفهم ولادة الجديد إلى القديم وللمدة إلى العبودية للفارغة في أي مكان متجانس وأية كمية خالصة. تتصور ملكة الفهم المادة والموضوعات والجمادات المفهومية والمنطقية. وتقل ملكة الفهم إذن التواصل في صورة سلبية. وبعبارة أخرى لا يمتثل الذكاء الإنساني أو الصناعي الإنساني الأشياء إلا في أشكال منقطعة. وتقدم ملكة الفهم القوانين وتتوقع المستقبل. وبالتالي لملكة الفهم تتمتع بوظيفة عقلية ونفعية. غير أن الحكم المسبق يقود ملكة الفهم إلى الانبساط الأولى بالمواقف الراهنة أو المستقبلية للمتحرك وإلى التقيد بهدف الحركة وبمسيرة المجمع وخطة تنفيذه غير المتحركة وأخيراً، لأن ملكة الفهم تصوغ الأحكام المسبقة الفلسفية وتقبل نحو الميتافيزيقا.

والأحكام المسبقة الفلسفية التي يكترح عبد الرحمن بدوي أن يتقدما هي الأحكام التي جوهرها الفلسفة الغربية منذ زينو الإيلى. كانت فلسفة كانتف وشيلنج وشوبنهاور ولبنشيه والوضعية والأفلاطونية والأرسطية والأفلاطونية المحدثة والرواقية والتجريبية والعقلانية ونظرية الحلول الألمانية، أقول إن هذه الفلسفات جميعاً، رغم أن عن عبد الرحمن بدوي قدمها وترجمها وشرحها

بالتفصيل والإجمال. عززت تمام المعجز عن فهم «الجديد الجذري».

كيف يكون إذن فهم الزمان؟

كسان زينو الإيلى هو أول من عرض مفارقاته المعروفة التي تدلل حسب تصوره على أن الحركة محالة. وذلك حسب رواية أرسطو في كتابه عن الفيزياء.

لكن هل الزمان هو الحركة؟

فور ولادتها وضعت الميتافيزيقا الجواهر المطلقة وراء حدود الزمان. من هنا مشكلة إيجاد محمولات إيجابية ومتحركة للزمان. وتزداد المشكلة حدة حين تقدم سيكولوجيا الزمان، سيكولوجيا تكون علماً أو تصوير علماً.

مامعنى العلم والزمان والحقيقة والمطلق في هذه الحال؟ إذا كان الزمان مفهوماً ومحدوداً أو محدداً فالمفهوم يقدم مجرى منتهياً ونهايياً وميقاً. وإذا كان للزمان غير قابل لأن يفهم أو يعرف أو يحد ففي هذه الحالة، يجد عبد الرحمن بدوي بناء الثابت الميتافيزيقي على حساب المتحول.

- زمان الزمان -

كان للزمان قبل «الزمان الوجودي»، لعبد الرحمن بدوي زماناً ثانوياً قياساً بالمقياس الإلهي الأول خالق الكون والعالم والأرض والسموات. والزمان عدد هو الآنية التي تحافظ على آبيتها وتمسك بها أو تضبطها في ثبوته. الزمان في الآنية لحظة أبدية في الزمان المتحرك من الماضي إلى المستقبل

ومروراً بالحاضر. هو شبه أبدى أو نصف أزلى أو سمدى تقريبي. ويتنسب للزمان إلى الوجود النسبي المتوتر، أي الإنساني.

أما قبل ذلك فقد كان الزمان صورة وليس أصلاً. كان صورة لإله أزلى. كان صورة حية ومتحركة للديمومة الثابتة. كان صورة تتشابه مع المثال الإلهي وتختلف معه دون أن يتشابه التشابه والاختلاف.

ثم تحول من صورة إلهية إلى صورة الحساسية المحض حياً، وإلى صورة طبيعية حياً آخر، وإلى نقصان روي حياً ثالثاً. كان الزمان لحظة من لحظات حياة الروح التي تتجرد فيها الروح عن نفسها تماماً.

ومن المؤكد أن الروح متصلة بالزمان. لكن ارتباط الزمان بالروح ليس الارتباط الجوهرى. ثانياً، الزمان آنى وليس هنا. أما الزمان الذى هنا فى صورة أو فى تصور يحد من ضاهى الروح والزمان، الزمان المعانى طبيعى بالجواهر. وهو حدس فارغ بلا مضمون روي أو فكرى. مما جدوى وصف الزمان بأنه الحسى غير الحسى أو الحسوس غير المحسوس أو الملموس غير الملموس؟

صحيح أن الروح تظهر بالضرورة فى الزمان أو أن الزمان هو الروح نفسها التى هى هذا حيث تدرك فيها الروح تصورها لنفسها الخاص أو المحض. أما عبد الرحمن بدوي فيضع للزمان بالقرب من الوجد ودون أن ينفى حتمية الروح.

أولاً: إضافة عبد الرحمن بدوي لما أسماه الفلسفة الوجودية لا تتجاوز حدود التصوف الذاتي في وجود مستقل بنفسه، في عزلة تامة من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير، ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذات وذات، إن كل منهما عالم قائم وحده،^(٣) لم يلتفت عبد الرحمن بدوي فقط إلى شعرية النفس أو الذات وإنما راح يبني فريداً بعيداً عن العالم لا تربطه بالغير إلا صلة الفعل «فانفقال الذاتية من الميزة المطلقة إلى الغيرية لتحقيق الإمكان ضروري إذن»^(٤)، لكي تحقق الذات نفسها، إمكانياتها، وليس للاتصال بالغير من حيث الاتصال، يمثل الموضوع مشكلة للذات، على الذات أن تحلها، وليس طرفاً ضرورياً من أطراف تكوينها الجوهري، وتحرير الذات في الموضوع يجعل شعرية النفس علماً ذاتياً أي أنه أقرب إلى الشعر منه إلى العلم. بل هو أقرب إلى الشعر الأناني صاحب الكلية الذاتية، الإطلاق الفردي. لم ير الذات في شعرها، أي بارتباطها بالموضوع، بالخاص والعام. والرفع الذاتي عنده لا يبدأ بالمسار طويل المدى المكون في اللحظات الفردية والخاصة والشاملة. علاقة الذات عنده علاقة بالذات وليس بمسار طويل.

لم يرد عبد الرحمن بدوي فلسفة وإنما أراد شعراً نفسياً مقلداً على الذات المفردة. فأمراء المعارف، الفكر، المنظر، المتصور، لا يتصل بتصوره اتصالاً مباشراً بالتيقن الحي للوجود: «إن الشعور بالوجود لا يكون قريباً عن طريق الفكر المجرد، لأن الفكر المجرد انتزاع للنفس

في تيار الوجود الحي وانعزال عن مملكة أخرى تنهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تلبس بدمه. إنما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة في حالة الفعل الباطن الذي أنشأ أطفاله في الحياة المضطربة، أي في حالة النزوع للشعوب بالمعاطفة، فهي حالة تنصب إذن إلى الإرادة والمعاطفة أولى من انتسابها إلى العقل والفكر»^(٥)، ولذا يحل عبد الرحمن بدوي المعاطفة والإرادة مكان مقولات العقل. وبذلك أيضاً هو في صميمه أقرب إلى الشعراء منه إلى الفلاسفة. لأن الفلاسفة عقول بلا قلب في مجن بلا قلب. فكتب عبد الرحمن بدوي عدة دواوين شعرية منها «مرأة نفسي». والمفارقة أن معرفته للشعرية كانت أعلى من موهبته الشعرية.

- الزمان والقرآن -

والمقصود من اللفظ أن عبد الرحمن بدوي يتمتع بصفات المعلم حيث يملك معرفة دقيقة مؤسسة على دراسة علمية غير عادية للنظريات والأفكار والنصوص القديمة والحديثة.

ولو صوب عنه النظرية المشخمة نحو تأصيل فلسفي لمفهوم الزمان في ميدان علوم القرآن والحديث لكان له أعظم الأثر في بناء منظومة فلسفية حقيقية ومستقلة عن جميع التحقيقات والترجمات العديدة التي أثرى بها المكتبة العربية بل والعالمية، حيث إن «النس، العظيم لا يحصر نفسه في حدود الإعلان

عن (الله)، غير المتغير بطبيعته وإنما هو يعبر عن المصير ويشكله. ولا يخفض موضوعه إلى أدنى درجات الإحالة الذاتية. كذلك فهو يحمل مسؤولية نقل الرسائل الملموسة. وإذا كان إلى الله المصير حسب التعبير القرآني المتكرر والمعروف، أفلا يعنى ذلك أن المصير موجود، أن الزمان هو المسافة التي تفصل بيني وبين الإله؟

يقوم الوعي في الإسلام على قاعدة تشبه أشكال الوعي الأخرى. فهو يتم اتصالاً بين إطلاقية الإله وبين نسبية الإنسان والبشر. وبالتالي فالحق لا يبقى جامداً وإنما يتغير ويتحرك. وليس القرآن نصاً يعلن فيه الأنا من نفسه أمام الإنسان وكأنه يدور ويلف حول الهوية الواحدة التي لا شريك لها، أو كأنه يريد الإفلات من محض العودة إلى الله في الهو.

وقد كان ممكناً أن يوظف معرفته في صياغة نظرية حول ثنائية الوعي: الوعي كبنية ثابتة وكطرف متحول. لكن أدونيس هو الذي كتب في إطار الشعر «الثابت والمتحول»^(٦). وأشار محمود أمين العالم إشارات سريعة حول تنبّهات التراث العربي الإسلامي على معنى الزمان حين أن ترقى هذه الإشارات بطبيعة الحال إلى نظرية أو بداية تشكيل نظرية^(٧) على كل حال ثم تدرس الصلة التي تربط الزمان بالأنا في سياق النظر الفلسفي الخالص إلى إمكانات علوم القرآن والحديث.

إن لم يربط عبد الرحمن بدوي بين فلسفة الزمانية والفلسفة القرآنية وإنما

جمع بينهما دون توحيد، يقول عبد الرحمن بدوي إلى الجمع بين أضداد العناصر والوراثات. ويخضع فكره المتيقن إلى التجربة الإلهادية كما عبر عنها في: «من تاريخ الإلهاد في الإسلام، وخصائص قلعة في الإسلام، والخوارج والشيماء». ويستوعب بإخلاص التجربة الألمانية كما عبر عنها بصدق مؤخرًا في كتابيه «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»^(٨) و«دفاع عن حياة النبي محمد (ص) ضد منتقديه». وهو يوفق بين الشرق الذي لا يدرك الأشياء وبين الغرب الذي أعطاه مرجعيته عبر توثيقه وهيجل. ولأنه توفيق فاشل تراه دائماً لاكتفاً بالليل. حقا كيف يتوحد التوحيد والوثنية؟ كيف يصفو الصفاء والكدر في الفكر؟

لا يستطيع عبد الرحمن بدوي أن يجيب على هذا السؤال لأنه أقرب إلى روح الشاعر الرومانسي الذي تعارض بداخلها للزعة العدمية وللزعة المدنية اللاتينية.

ولأن أصوله تكونت من أخلط متعاضدة من العناصر والشعوب واللغات والأفكار والتيارات والحضارات فقد ظل متوترًا بين للتوحيد والوثنية. لم تشهد إضافات عبد الرحمن بدوي طغيان جانب فكري على جانب فكري متأخر. وذلك رغمًا عن التصاق اسمه بالمذهب الوجودي العام. وإنما هو شكاك وضع في دراما متوترة الروح الفلسفية الجرمانية والروح اللاتينية.

كان رينان قد أيقظه من غفوته للتوكيدية الروحية. أما الآن فقد عاد إلى

صحوته التوكيدية الجديدة من دون مقدمات.

ما هي حقيقة التوتر الفكري بين الوثنية والوحدانية والجمع غير الموحدة، غير الجدلي، بين متناقضات العقل والنفس؟ فإذا كان بدوي يراعي «الطابع الديالكتيكي لكل ماهو موجود»^(٩) بمعنى أنه يراعي أن الوجود نسيج الأضداد، كل ما فيه يتصف بطابع التناقض، فهذا للتناقض لا يثق طريقه أبداً إلى التوحدة والتكريب. وللممكن لا يجمع بين التقيضين لأن الإمكان بمعناه الحى، الفعلى هو وحده الذى يجمع بين المتنافرين، هناك إمكان منطقي لا يقبل القطبين المتنافرين. وهناك إمكان فعلى لا يقبل سوى القطبين المتنافرين. وبالتالي ليس هناك أصلاً فصل أصيل بين الإمكان وبين الفعل. هناك الإمكان المنطقي، الشكلى، المستفكر. وهناك الإمكان القطعي، الملموس. هناك إمكانات وليس ممكناً واحداً يجمع بين الممكنات المختلفة. والوجود فى إحدى لحظاته الأصلية فقط وجود ممكن لكنه ليس فى أصله وماهيته إمكاناً كما يذهب بدوي. لا خلاف على التناقض. لكن الخلاف على موقع التناقض. بالنسبة إلى الواقع هو شرط الممكن وليس العكس والآنية هي شرط الوجود الماهوى وليس الممكن. والإمكان مستقبل سابق أو ميسر. يصبح مستقبلاً مابقاً، يتحول إلى الآتى أو إلى ماسبق أن كان.

ينحصر الجدل عند عبد الرحمن بدوي فى حردد الحردد بين قطبين متنافرين يضمهما كل موجود فى دخل ذاته دون أن يتحول إلى وحدة أرقى. وهو

فى حقيقته حالة خاصة وحالات أعم من حالات الجدل الهيجلى.

والمؤكد أن هناك فارقاً كبيراً بين هيجل وبدوي. فالجدل عند هيجل ليس كما يقول بدوي منطقياً عقلياً وإنما هو لحظة من لحظات النظرية التى تسلب فيها النظرية سابلاً عقلياً. هو نفسه ليس منطقياً. هو لحظة من لحظات ماهو منطقي، الفصل المنطقي الشامل. والمنطقي عند هيجل مثلث وليس واحداً؛ يبدأ بالوجود لكنه لا يتوقف عند الوجود كما يفعل عبد الرحمن بدوي بل يتحول إلى الجوهر والتصور أى أن الوجود واحد فى سياقات المنطق وليس السياق الوحيد، أما الجدل الذى يعنيه عبد الرحمن بدوي فهو الجدل النفسى. جدل العاطفة والإرادة. أى أنه جدل ناقص. فالرفع عند هيجل أيضاً مثلث الأضلاع وليس فقط إزالة التعارضين بواسطة مركب الموضوع^(١٠). فالإزالة هى إحدى اللحظات التكوينية للرفع وليس اللحظة الوحيدة لأن حركة الـ «Aufheben» تقتضى العبور فى طريق الإزالة والصفاء والرفع. وهو الطريق الذى يقود إلى الحركة المستمرة غير المنتهية.

يتوحد التعارض ثم يرفع ثم يتكبر من جديد ثم يرفع. والسكون نفسه لحظة من لحظات الحركة المستمرة، غير المتوقفة فى محطة دون غيرها من المحطات. وبالنسبة فالتركيب عند هيجل ليس تجاوزاً جدلياً. التجاوز الجدلى هو تثلث الإزالة والحفاظ والرفع. وليس التركيب. فالتركيب لحظة من لحظات المعرفة غير المتصلة بالجدل أصلاً!

يحفظ هيكل ويزيل ويرفع الطابع الحركي الدائم. أما عبد الرحمن بدوي يحتفظ فقط على إحدى لحظات الثلاث وهي لحظة الاحتفاظ. لا خلاف على أن الحركة مستمرة، على أن المدة دائمة السيلان، على أن التغير يشمل الأعداد. لكن مصدر الخلاف هو معيار هذه الحركة. عند بدوي هي العاطفة والإرادة.

أى أن معيار هذه الحركة. عند بدوي هي العاطفة والإرادة. أى أن معيار الحركة نفسى، أو جزء من الحركة النفسية. والجدل عند أحادى الجانب متوتر فقط لا يحفظ ولا يرفع. فالتوتر عند قيام الضدين أو التقيضين مع بعضهما فى شيء لا يمكن أن تطلق عليه صفة الوحدة. لأنه إذا كانت هناك وحدة فهذا يعنى أن الجدل عند يحفظ بالإضافة لحركة النفس. لكى يكن هناك فى واقع الجدل شيء اسمه وحدة التقيضين فالمفروض أن الجدل يقتضى السكن والوقوف أى أنه يقتضى لحظة هيكل المحافظة غير الموجودة عند بدوي.

فوحدة التقيضين عند بدوي ليست وحدة. أو هي صورة الوحدة. فإذا كان التقابل متوتراً أبداً فهذا يعنى أن التقابل غير موحد على الإطلاق. ولذا لا يسمى عبد الرحمن بدوي وحدة التقابل باسم الوحدة وإنما باسم مركب من المتقابلين^(١١)، أى باسم وحدة يتوحد فيها المتقابلان فى شكل خارجي، فى صورة يخرج فيها المتقابل عن المتقابل الثانى وهو يتحدث فى وحدة متوترة وليس عن وحدة متعاقبة أو متناقضة أو

متعارضة. أى أن ما يعطيه هو التوتر وليس التناقض لأن التناقض ملحق مسلوب، معكوس، ممنوع. وأما عبد الرحمن بدوي فيرتضى لغة المنطق لصالح لغة الإرادة والعاطفة. يتناقض الوجود. لكنه لا يتوحد أبداً ولا يحل أبداً.

ورغم أن ذلك، فعبد الرحمن بدوي يحفظ بالثالث فى تصوير مقولاته عن العاطفة والإرادة وبالتالي فهو رغمًا عن اعتراضه على جدل هيكل يتحرك عن غير عمد فى إطار الثلاث الهيكلية. فأصل العاطفة، تألم، حب، قلق، وبقائها «السرور» الكرامية، والطمأنينة. وأما الإرادة، فهي أولاً خطر، طفرة، تعال، ثم يقابلها «أمان مواصلة» ونهاية، هناك إذن ثلاث أصلى وآخر مقابل أو متقابل فى حال العاطفة وفى حال الإرادة.

ورغمًا عن نفسية جدل التألم فهو يحتوى كذلك على جدل التاريخ الطبيعى: الرقى فى مرقاة التطور معناه تصديق الكائن لإمكانات أكبر، نوعًا ومقدارًا E... وفى الصورانات ذات الخلية الواحدة لا نرى شعورًا بالألم أو لا نكاد، إنما يبدأ ذلك فى ذات الأكثر من خلية، ويزداد بازدياد عدد الخلايا، وهكذا حتى يصل إلى الإنسان، والإنسان بدوره يتدرج فى هذه الناحية فى سلم يبدأ من الرجل البدائي مستمرًا حتى رجل الحضارات العليا فى أعلى مراحل تطورها^(١٢). وبالتالي فجدل الذات المفردة يمر بالضرورة ورغمًا عن الاتجاه للجوردي لتحليل عهد الرحمن بدوي، يمر إذن باللحظة الأخرى، لحظة الجدل الموضوعي، جدل التاريخ الطبيعى وجدل التاريخ الإنسانى. أى أن التألم ليس

ظاهرة ذاتية مفردة فقط. وذلك من وحى تدرج التألم النفسى نفسه أو الوجودى نفسه. إن التألم مربوط بتغير العصور: «نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم فى عصر الحضارة» والسعادة بالتالى فى هذا الدور الأخير عدد الإنسان أكبر منها فى دور المدنية^(١٣). إذن جدل التألم مربوط بجدل التطور العمرانى، ففى العمران اليونانى ازدياد التألم فى دورة المدنية بوجه خاص بعدما نظر اليونانى فى العصر الهوميروى نظرة باسمه مقبلة على الحياة. بل جدل التألم وثيق الصلة بجدل السياسة: «قال العهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر جدًا من العهد التالى لها»^(١٤). بل هو وثيق الصلة بجدل الصروب: السنوات السابقة على الحرب أكثر هدوءًا من السنوات التى تليها. وتراكم جدل التألم التاريخى الطبيعى الإنسانى العمرانى والسياسى والعسكرى وتبلور فى أعمال المشاركين من أمثال ليونيدى وشوبنهاور وإدوارد هوبز هيرش وتيتشه وبودلير ودوستوفسكى واشترنبرج وفيدجر روسو...

والفارقة الجوهرية إن إمكانات الإنسان ازدادت فى وقت انخفضت فيه شروط تحقيقها الفطرى. وبعبارة أخرى، ازدادت إمكانات الإنسان الإنشائية الصناعية وما بعد الصناعية، لكن علاقات الإنتاج حالت دون تحقيق هذه الإمكانيات. يقول بدوي إن الإمكانيات قويت بالمقاومة. لكنه لا يحدد طبيعة هذه المقاومة وحدودها. فالتألم إذن مصدره ليس الحد من تحقيق الإمكانيات

المطلقة. الفلسفة طموح مستمر، حركة لا تقف، بل لم تتوقف قط. لكن هذا يعنى أيضاً عجز العقل الفلسفى عن تخصيص الموضوع. وهو الموقف المعروف فى تاريخ الفلسفة بالموقف اللاأدرى.

إن الفلسفة تموت عدد تحقيق إمكانية معينة. لكنها ما تثبت أن تحيا من جديد حتى تحقق الممكنات الأخرى غير المتناهية، أو تلك التى لم تتحقق بعد. وجب الحكمة أو المعرفة أو العلم أو المطلق أو ما إلى ذلك من غايات عظمى، حركة تنقطع عند كمال إمكانية معينة لكنها سرعان ما تتسأنف حركتها فى إطار «ممكنات غير متناهية». وإفناء الموضوع فى الذات ليس إلا تحقيقاً لإمكانية واحدة من إمكانيات الذات المفلسفة. وأما الممكنات الفلسفية الشاملة فهى مجموع التبادلات بين الذات وبين الموضوع.

لكن علم النفس الوجودى الديناميكى فهو فلسفة الشعراء والروائيين والقصاصيين. **عبد الرحمن بدوي** فيلسوف الأنباء. لكنه لم يكن مثل زكى نجيب محمود أديب الفلاسفة. فأسلوبه يخلو من السحر. لكنه مثله فى ذلك مثل زكى نجيب محمود لم يخلق مقولات عقلية جديدة فى حين أن الفلسفة إنتاج أو قوة منتجة ومولدة للمقولات العقلية، حتى ولو ظلت غاية الفلسفة دائماً بعيدة، عسيرة الغدال، مخباعدة كلما اقتصرت منها الذات المتفلسفة، للباحثة عن تحقيق الإمكان النظرى. لأن الفلسفة بوصفها حب المعرفة تسيّر دائماً إلى آت لم يتحقق بعد، وإلا انتهت وتوقفت عن أداء وظيفتها العقلية.

وأما تحليل الحب فهو أمر خطير لأنه المقطع الأول فى كلمة فلسفة. فالفلسفة حب لشيء مغاير، شعور الذات المفردة بالذات المطلقة. وإذا راحت الذات فى الغير ماتت الفلسفة. فالفلسفة مبنية على ثنائية الذات والغير. لو فقدت الذات نفسها أو فقد الغير موقعه ماتت الفلسفة. وحين يحل المحبوب إلى طبيعته وينفيه فيها ويتصوره على نحو ذاته أصبحت الفلسفة مقولة ذاتية: فالصورة التى لديه عن الغير صادرة عن ذاته. فالموضوع من نسيج الذات فى الفلسفة الذاتية. وحين يجتمع الموضوع داخل الذات تتكون وحدة الذات والموضوع فى العنصر الذاتى دون الموضوعى وبالتالى تظل الفلسفة ذاتية الطابع والاتجاه. وهو نفسه اتجاه علم النفس الوجودى عند **عبد الرحمن بدوي**: «تمس الذات الموضوع وتقنية فى دخلها، تملكه كأداة لتحقيق نفسها. والأدلة على ذلك كثيرة: الإخلاص فى الحب، الأمانة فى الزواج، الحب الصوفى الإلهى.. وهى فلسفة ذاتية مطلقة لأنها تصل إلى حد ابتلاع الذات الإلهية فى الذات المفردة. وهى فلسفة ذاتية مؤهلة: الذات المفردة الإلهية.

«وليس لهذا غير معنى واحد، هو أن الذات قد اتسع وجودها حتى انتظمت كل شيء فلم يعد ثمت غيرها» (١٨). وهذا للحب للأشمال لا يزيل، لا يرفع جدلياً المفارقات، المتناقضات، المتعارضات. ومن هنا فقط بدوي فيلسوف وليس حكيماً أو عالماً أو عارفاً أو مالكا للحقيقة. فالفلسفة من حيث جوهرها قلق دائم بسبب للعجز أمام امتلاك المعرفة

وإنما نعارض الإمكانيات مع شروط التحقيق، تطور القوى المنتجة وحدود علاقات الإنتاج. أى أن مصدر التألم فعلاً هو الحد من تحقيق الإمكانيات. لكن هذا الحد هو الحد الذى يقيمه قانون العلاقات الاجتماعية التى لا يراما بالطبع بدوي، الذى يبحث عن مصدر الشعور الذى لاحظته عدد الذات المفردة الماهوية «بأن ثمت مقاومة لتأنيها فى جانب الغير وهى تحقق ما بها من إمكانيات» (١٩).

فالمعنى الوجودى حسب تصوره يتوقف عند حدود ملاحظة الظاهرة دون سبر أغوارها، يرى التناقض، لكنه لا يفصره. هو يريد أن يمشى للتناقض دون أن يتصوره: تجربة حية تعارضية شديدة وعظيمة تجمع «بين حال التألم والأسرور فى توتر مستمر، ليس فيه رفع لأحدهما أو تخفيف له» (٢٠). بل بالعكس يرتبط الطرف الأول بالطرف الثانى ارتباطاً مقوراً أبداً.

وأما عندنا فما الأصل هو الآنية التى تنتقل إلى الوجود لماهوى. تنتقل الواقع إلى الإمكانيات ويتحقق الفعل. والفعل إذن سابق للإمكان وليس العكس، فى تأكيد الإمكان للعقل الجدلى الموضوعى وليس للشعور بالذاتية. ينتقل الفعل إلى القوة، ويتحقق الواقع فى صورة ممكنة. أما عبد الرحمن بدوي فيرى للدرجة العليا أسرور الذات المفردة فى تملكها «نفسها بكل ما فى وسعها تحقيقه من إمكانيات، دون أن تكون قائمة على الغير مستمدة لشيء منه، أى أن الإمكان لا يقوم على الواقع بل يستمد الواقع نفسه من الإمكان.

والفلق شرط ضروري للفلسف لكنه شرط لا يكفي. فالفلق تعبير صادق عن كميون الإمكان، عن درجة متطورة في مسار الوعي الإنساني بذاته: «إذا ما نقلنا في الفلق ليس أشياء حاضرة في الوجود العيني، بل إمكانية للتحقق نفسها في الوجود، وهي إمكانية خالية من كل تعين غير مجرد كونها إمكانية»^(١٩). والكشف عن العدم في الفلق بداية الميتافيزيقا. وأما الكشف عن الضرورة وراء العدم والوجود المترابطين فقد كان بداية الجدل. ولذا أصاب هيجل كل الصواب حين جعل لكل قضية موجبة أخرى سالبة، ولكل موضوع تقيضه، وجعل منطق الوجود يقدم على هذا السلب المستمر^(٢٠) وإنما يرى عبد الرحمن بدوي أن خطأ هيجل يكمن في توحيد المتناقضات، أي أن للخطأ الذي ارتكبه هو ابتكار الجدل نفسه. فجعل بدوي الذاتي لا يسمح إلا بالسلب المستمر. أما المحافظة والرفع فهي حركتان في التجاوز الجدلي لا يعرفهما، أو لا يريد أن يعرفهما. وأما التركيب فلا يعرفه التجاوز الهيجلي أصلاً وإنما يعرفه منطق التصور والعدم عند هيجل هو الوجه الآخر لعملة الضرورة نفسها.

على أي حال لا يريد بدوي الخلاص. وهي فكرة زاهنة نظرها إدجار موران مؤخرًا في فرنسا في كتاب مهم عن مصير الأرض يرفض فيه أو يطالب فيه بأن نخلى عن «الإنجيل والثورة» وأن نقوم كتاباً جديداً جوهره «الصياغ» ورفض الخلاص. إذن الفلق ضروري، أصيل، وجدي، جوهري. لكن العاطفة التي تشمل الفلق

وتفوقه حال وجدانية لا فكرية، بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال في الفكر حيث لا يكون العقل غير مرآة تمكن. وكلما زاد هذا الاشتباك، وبواسطة اشتداد حال العاطفة، والاشتداد يتم في أعلى صورة في حال التوتر، يزيد شعور الذات بنفسها. والأمير في الفكر بالمعنى، فكما صفت مرآته، أي صار موضوعياً أكثر، قلت صلته، وبالتالي شعوره، بالوجود^(٢١).

إذن فالصلة التي تربط العاطفة بالوجود أوثق وأقرب من تلك الصلة التي تربط الفكر بالوجود. ولذلك لكي يكون بدوي متسقاً مع نفسه عليه ألا يحدث عن الفكر الوجودي، المذهب الوجودي، الفلسفة الوجودية، لتتار الوجودي... وهذه أساسة الوجودية عموماً وأساسة بدوي خصوصاً. إنما يصبه في المقام الأول هو «تألمي الخاص وليس المعرفة للموضوعية للألم»، حياة الألم وليس مقولة الألم، نفسية الألم وليس موضوعية الألم... والمشكلة عنده ليست في أيهما أسبق الفكر أم الواقع وإنما المشكلة سيكولوجية بحتة: أيهما أسبق، الفكر أم العاطفة، في إدراك الوجود؟

ومن المحقق أن بدوي عاطفي وليس مفكراً: «فالشعور بالوجود في حال الألم أقوى منه فيه حال معرفة الألم، إذ في الأول اتصال مباشر بين الذات وبين الوجود، بينما هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر، فلا بد أن نحس بالألم أولاً ونحاول لكي نقوم به بمعرفة، والاتصال المباشر يمس إدراكاً أعق^(٢٢) وهذا هو جوهر الاختلاف بين بدوي وبين

هيجل: بدوي عاطفي، أما هيجل فمفكر. وبعبارة أدق، بدوي يعشق المباشرة، بينما يصبر هيجل صبراً يومياً على غير مباشرة التصورات الفكرية. وهذا هو السبب العميق في نزوعه نحو الشعراء والمتصوفة، حيث سيادة اللمع المعرفي المباشر، المعرفة من أول نظرة...

وهذا الاختلاف بين بدوي وبين هيجل يقرب.. بدوي من هيدجر. فيدوي وهيدجر يمتاحيان تماماً في القول بأن الوجود غير معقول، لأن المنطق التقليدي أصبح بلا جدوى. والمؤكد أن هيجل يرفض أيضاً المنطق الأرسطي. لكنه بعيد صياغته ولا يرفضه رفضاً كلياً. والمقصود بالوجود المعقول عند هيجل أنه يسير على قاعدة المنطق المتناقض، المتضاد، المتقابل. يحوى منطق هيجل التناقض وتقيضه، أي التناقض وعدم التناقض (أرسطو). وأما هيدجر وبدوي فيماتلان بين المعقول وبين منطق أرسطو ويرفضان على هذا الأساس أن يكون الوجود معقولاً بعقل منطقي أرسطي تقليدي أو بعقل جدلي هيجلي حديث.

إذن الوجود نسيج الأشداد غير المرحه، يحتوي على التقيضين في آن ولا يحتوي على تقيض التقيضين في آن آخر، تتساوى فيه المتقابلات دون أن تتماهى تماماً، أي أنها تتساوى مساواة فيزيائية، ميكانيكية. وأما هيجل فيرى في الوجود مجالاً متناقضاً وغير متناقض في أوقاته متباعدة. أي أنه يقبل على خلاف هيدجر وبدوي - مبدأ عدم

التناقض قبولاً لحظياً ثم ينفيه ويرفعه. يحوى الوجود الهيجلي المتقابلين بكل ما لهما من حدة وشدة وتناقض. وليس فى هذا الوجود أى توفيق أو تخفيف، لكنه يرفع التناقض فى لحظة من اللحظات حتى يكون لمصطلح الوحدة معنى. فالوحدة عند بدوي لا معنى لها لأنها متوترة، أى أنها لا توحد بين المتقابلين ولو للحظة عابرة لكن ضرورية، حقيقية. ولا يمكن أن يتوحد المتقابلان عند عبد الرحمن بدوي لأن المتقابلين منفصلان الواحد عن الآخر ويثبت فى الواحد إلى الآخر. لكنهما لا يتصلان أبداً.

- الهوة السحيقة -

وتكاد تسير مجموع مؤلفات عبد الرحمن بدوي على قاعدة أو منطق الطرفة أو الوتيرة الضرورية الذى لا يربطه ضابط قائد واحد وموحد. فهناك هوة سحيقة بين نيتشه (١٩٣٩) وبين أفلاطون (١٩٤٣) وبين اختيار هودجر وبين «منطق أرسطو، الجزء الأول» (١٩٤٨) وبين «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» (١٩٤٠) وبين «روح الحضارة العربية» (١٩٤٩) إلخ... فلا تدري أهدأ الرجل نيتشوى؟ يونانى؟ مسلم؟ أمائى؟ عربى؟ أرسطى؟ ملحد؟ وثلى؟ أفلاطونى؟ مائى؟ إنسانى؟ إلهى؟ منطقى؟ متصوف؟ مفكر كامل؟ متشقق شامل؟ شاعر؟ عالم نفس؟ رياضى؟ وسبلى؟ مؤرخ؟ فيلسوف؟ عالم؟ مثالى؟ واعظ؟ سياسى؟ قاضى؟

وقد يكون هذا كله. إلا أنك لن تجد فكرة تتوسط هذا كله. لأن فكرة الوسيلة

نفسها تتناقض فكرة أخرى أساسية هى أن كل عمل من أعماله يكاد يكون فى عزلة تامة عن غيره من الأعمال.

وليست مؤلفاته وحدها بل الوجود نفسه عنده غير متصل للحلقات!

ويقدم عبد الرحمن بدوي انفصال الوجود بطبعه باختلافات الرياضيات الحديثة فى حساب اللامتناهيات من أجل إدخال الاتصال فى العدد المنفصل بطبعه؛ إذ مهما صغرت الكسور التى ننصّر وجودها بين وحدة عددية وأخرى تليها مباشرة، فإنها قابلة للانقسام إلى غير نهاية، ومادامت اللانهاية لا يمكن أن تعبر بطريقة متصلة، فإنه لا بد أن تبقى ثمت هوة، مهما كان من ضآلتها، بين الوحدة والوحدة، أى أن الاتصال بينهما مستحيل (٢٣).

وهنا يجب أن نشير إلى بعض الحقائق المهمة. فمنذ قرن تقريباً، أصبح تاريخ العلوم تاريخاً مستقلاً عن التفسير الإستمولوجية المختلفة. واقتضى الفلاسفة أن تاريخ العلوم هو تاريخ تصورى وليس تاريخاً يحوى مجرى الأحداث العلمية. ومؤسس تاريخ العلوم بوصفه علماً مستقلاً هم: بيير دوهيم، بيير تانرى، هيث، تسويتين، شولفيل، ليون بلوك، كديريه (واحد من أساتذة عبد الرحمن بدوي)، ميتسور، ساركون... ممن درسوا تاريخ الرياضيات اليونانية وعلوم القرن السابع عشر، وإضافات نيوتن التاريخية، والكيمياء...

والملاحظة الثانية هى أن تاريخ العلوم أصبح درجة درجة حاسماً لفهم

تاريخ الفلسفة، من جهة، ولبلورة فلسفة العلوم، من جهة ثانية. وفيما يخص بفلسفة العلوم قدم كارل بوبر منهجية مهمة لدراسة تاريخ العلوم فى إطار نظريته الخاصة للعلم التى هدفها الأساسى تحديد ميلاد المعرفة. وأما النزعة الوضعية المنطقية فتهمل تماماً تاريخ العلوم. وأخيراً، بل على وجه الخصوص ظل تاريخ العلوم مهما لإدراك تاريخ النظريات الفلسفية. فالمثالية الألمانية على سبيل المثال وضعت جانباً تماماً تاريخ العلوم بسبب افتراض المعرفة الموضوعية غيابة للمعرفة. لكن الصلة وثيقة بين العلم وبين الفلسفة عند البرهان، وعند الروسطين، الكلاسيكيين فى القرن ١٧ والقرن ١٨ من أسس ديكارت وعمانويل كانط، والقرن ١٩ عند أوجست كونت وكورنو، والقرن العشرين عند هسزل وفريجه ورسل وفيتجينشتاين الذين استغلوا جميعاً تطور المنطق ونمو العلوم الرياضية.

وقد حلل موجيلر الصلة التى تربط أفلاطون بلم عصره، كما وضع جيرو الصلة بين الفيزياء بالميتافيزيقا عند لوبيينتز، وإلفون بيلالال ربط بين لوبيينتز وديكارت، و ج. فيلمان وصل الفيزياء بالميتافيزيقا عند عمانوئيل كانط ورسل والمشكلة الرئيسية التى تعترض التفكير هى التالية: كيف تكون الصلة التى تربط تاريخ العلوم بتاريخ الفلسفة صلة خصبية؟

أصبح الاتصال مشكلة رياضية منذ أرسطو وبالتالى فهى ليست مشكلة حديثة. وفى فلسفة أرسطو الطبيعية تقوم

نظرية الجواهر الملموسة وصيرورتها مقام الجواب على السؤال الداش عن خبرتنا المدركة: هل الحركة، الزمان، الجسم، بوصفها جواهر ملموسة، وقائع؟ أم أن المتصور هذا وهم؟ خصيصة واقعية؟

وإذا كانت الجواهر واقعاً فإننا فور تصورنا كمية متصلة نجد أنفسنا مضطرين أن نتصورها كمية قابلة للانقسام إلى غير نهاية. وإذا كان الاتصال صفة أنطولوجية في صفات الأجسام فإن هذا يعني أننا نضعها قابلة تماماً للانقسام. لكن الاتصال الوثيق بالانقسام يقود إلى مشكلات غير قابلة للحل. يقول أرسطو:

«إن هناك بالفعل مشكلة إذا وضعنا جسماً، أي كمية، بوصفها قابلة تماماً للانقسام وإذا كان هذا الانقسام ممكناً: ماذا سوف يبقى قادراً على الهروب من الانقسام»^(٢٤).

وهذا الاعتقاد في القابلية غير المنتهية لانقسام الأجسام مرتبط بالمحاولة الكبيرة تماماً في الاعتقاد بأن ذلك يرجع إلى وهم بصري. فالاتصال وهم أم معرفة ساذجة؟ بالعقل ندره انقطاعاً فعلياً في الواقع المدرك^(٢٥).

ويرى أفلاطون أن الأجسام مساحات غير قابلة للانقسام، مجموعات من المساحات. غير أن أرسطو يعترض أن الطروحات المقدمة تقود إلى التعاقب مع الرياضيات. وهو الأمر الذي لا يجب أن تلجأ إليه^(٢٦).

وتحليل عبدالرحمن بدوي للرياضيات المنفصلة إنما هو امتداد

للزعة الذرية القديمة. والاعتراضات الأرسطية القديمة على الزعة الذرية معروفة. فالنتائج المترتبة على التحليل الذري غاية في الخطورة لأن التسليم بأن الذرات قابلة للانقسام إلى غير نهاية والاعتقاد في العناصر البسيطة والمبادئ التفسيرية يقود إلى نتائج غير منتهية. إلا أن المبادئ في سياق البرهان الرياضي عليها أن تكون محددة، محدودة، لكي تستطيع أن تقود من طريق النتيجة المنطقية، إلى نتيجة مستخلصة بالضرورة منها. ومن جانب آخر يطرح أرسطو السؤال: كيف تتوالد العناصر فيما بينها، كيف تتناسل؟

يرى أرسطو أن الاتصال الذي توحى به الخبرة المدركة ليس وهمًا على الإطلاق^(٢٧) الأجسام عنده متصلة فعلاً. واتصال الأجسام لم يعد عقبة أمام الفهم العقلي للطبيعة. بل هذا الاتصال صفة من الصفات التكوينية للحركة.

إن المشكلة الأساسية هي: لماذا ينفصل أرسطو عن أفلاطون والذريين؟ لماذا الاتصال يستطیع أن يصبح صفة دالة؟ بأي معنى يفهم أرسطو الاتصال وكيف يدمج أرسطو هذا التصور في التحليل الفيزيائي للظاهرة الطبيعية؟ والجواب عن هذه الأسئلة يجزأ إلى بحث آخر. الفهم هو أن عبدالرحمن بدوي ينظر إلى الرياضيات نظرة أفلاطونية، ذرية، معتمدة ومعروفة في تاريخ الفلسفة وأقصد أن الرياضيات لا تطابق مذهبه بقدر ما يطابق تفكيره الأفلاطوني والذري مذهبه الفلسفي الديناميكي.

ومن جانب آخر، من الجانب الوجودي، يستوحى عبدالرحمن بدوي

مصدره الميتافيزيقي من فلسفة ليبنتز التي سبق أن وضعت مذهباً قائماً برأسه حول الذوات القائمة كل منها بنفسها، مغلفة عليها في دخل ذاتها، دون أن يكون اتصال مباشر بين ذات وبين ذات أخرى، أي أن الوجود منفصل للحقائق. وللزعة الذرية عند ليبنتز هي المبدأ الثاني في نظريته إلى الوجود. وهو مرتبط بالانقسام الشامل أو الكوني. والانقسام الكوني نسيجة من نتائج الأكسية الميتافيزيقية.

تدخل جميع الممكنات في تنافس حسب كمال كل ممكن على حدة. وأحسن عالم ممكن هو العالم المترتب على هذا التنافس. والانقسام الشامل مترتب أيضاً على الحساب الإلهي، مفتاح حل مشكلة الأحسن أو الأفضل. فلكائن هو أكبر تنوع مع أكبر نظام^(٢٨). وهذا العالم تصنيف لهذا المطلوب. يقول ليبنتز^(٢٩)، إن هذا الدراب أو الانقسام القائم بين جميع الأشياء المغلفة يجعل كل جوهر بسيط مربوطاً بعلاقات تعبر عن جميع العلاقات الأخرى. وبالتالي فكل جوهر مرآة حية دائمة للكون، وعدد التعابير مشروط بعدد الأجزاء المتحركة. ويتم كل ذلك في سياق أكبر النظم لأن الجواهر تعبر جميعاً عن الشيء نفسه كما أن من الممكن أن ينظر إلى مدينة واحدة من نواحي مختلفة ومتنوعة. فالمواد، وجهة نظر إلى العالم، إلى الكون الذي تدركه على نحو يختلف جوهرياً عن نظرة الموادلات الأخريات. لكن الكون يبقى كما هو. ويقود اختلاف وجهات النظر إلى التعبير عن الشيء نفسه وإلى عقيدة التعبير المتداخل^(٣٠) إذن شرط

نظرية الانسجام الكرنى نظرية التعبير؛
هذا اتصال بين الجواهر دون تأثير
للجوهر على الآخر. وتقوم حجة ليهيئنتل
على النحو التالي:

أولاً، التحول من المركب إلى
البسيط (٣١): فطلة المركب الكافية هي
المكونات. فإذا لم يكن هناك ما يمكن أن
تطلق عليه صفة للكانن الواحد فلا يمكن
أن يكون هناك كائن أصلاً. ثانياً، التحول
من البسيط إلى المركب: حيث لا يوجد
كائن لا توجد كائنات عديدة. فالجوهر هو
الوحدة الحقيقية. ولكي تكشف العلة
الكافية لما هو قابل للانقسام يجب أن
تكشف النقاب عما هو غير قابل
للانقسام.

ثالثاً، في اللامبالاة إلى مبدأ
الاختلاف: يجب أن نلجأ إلى علة التمييز
والاختلاف الكافية. وأما علة الاختلاف
المادية الكافية فهي ليست عادية وإنما
هي روحية (٣٢).

وأما إمكان التمييز، التخصيص كائن
خارج المادة. لأن المادة ليست سوى
الظاهر، هي الظاهرة. ولكي نبين المادة
الظاهرة علينا أن نكشف مبدأ التغيير، أي
الجوهر غير المادي.

رابعاً، يتغير القصور وتقوى للمادة
بقوة غير مادية، بقوة تتجلى فيها الجواهر
غير المادية، بفعل القوة، بفرد الكم
وتصويلاً إلى قوة تصورية، إلى نفس.
وكتب يقول:

إن الأجسام هي نفسها قاسرة،
ساکنة، لكن هذا ليصبح إلا إذا فهمنا
العبرة فهمًا تاماً. ويميز ليهيئنتل بين

كمية القوة وبين كمية الحركة. ومن هذا
فهو يختلف اختلافاً واضحاً عن
ديكارت، فعدد ديكارت مجموع
الحركات لا يتغير في الطبيعة. فهي
توزع فقط: $e = mv$.

ويلوم ليهيئنتل ديكارت أنه لم ير أن
الحركة ليست وضعاً من أوضاع الامتداد
فإذا تغير الامتداد بالمعنى يتغير الخلق. إذا
كان الوضع نمطاً أو وضعاً. وأصل
الحركة عند ليهيئنتل لم يعد المادة وإنما
أصبح القوة التي تحكم فيها الجواهر
الروحية الكاملة بداخلها تحيين الحركة
التي تنتشر بها وتحقق (٣٣).

ويترابط مع هذا اللوم أن ديكارت لم
ير أن الخبرة تكذب الفيزياء التي صنعها،
فيزياء الجسم على مسطح مائل. وتصبح
المعادلة عند ليهيئنتل $e = mv^2$ (٣٤).

وخامساً، ينتقل للتغيير إلى الهوية
التي تؤسسه. فهناك ما يشبه جوهرية
الهوية المؤسسة للتغيير. إذ إن هوية
الجوهر واجبة الوجود الدائم لكي نؤكد أن
الشيء نفسه يبقى رغمًا عن التحولات،
فهناك هوية غير زمنية هي هوية القوة
المتنامية في الزمن. والزمن ليس إلا
ظهور المضمون في صورة الجوهر
نفسها. الجوهر نفسه الفردي هو الذي
يدوم. إذن الهوية هي العلة الكافية مفسرة
الوقاي: تصوري أنا لنفسي أساس الترابط
بين جميع حالاتي. المفرد هو أساس
المجموع وغير الزماني هو أساس
الزمن (٣٥).

فكل ما هو حي يتغير إلى غير نهاية.
ويدون النفس قد لا نستطيع أن نقول إنه
الجسم نفسه هو الذي يتحول (٣٦).

وأما النقطة الثانية الأساسية في
نظرية ليهيئنتل فهي نظرية الذات
الجوهرية أو الموندات. وهي النقطة الأهم
بالنسبة لتحليلنا لمقالة عبد الرحمن
بدوي حول الوجود المكون من ذوات
منفصلة عن بعضها تمام الانفصال. كتب
ليهيئنتل يقول في كتابه عن «منظومة
جديدة للطبيعة واتصال الجواهر، إنه لكي
تجد الوحدات الواقعية يجب إيجاد نقطة
واقعية رحية أو ذرة جوهرية إذن الوحدة
الواقعية المقصود منها أنها وحدة
أنطولوجية إذن لا هي عدد ولا هي نقطة
فيزيائية. فكلها مجرد. فالمقصود في
النقطة هنا تلك النقطة التي بلا أبعاد.
بالطبع الحى هو إذن «الإنشائيكيا» هي
الذرة، الجوهر، غير القابل للانقسام، غير
المركب... كما كتب يقول في الكتاب
نفسه إن النقاط الفيزيائية ليست غير قابلة
للانقسام إلا في الظاهر. فالفيزياء علم
الامتداد الذي هو دائماً قابل للانقسام إلا
في الظاهر. فالفيزياء علم الامتداد الذي
هو دائماً قابل للانقسام. وللقاط الرياضية
إنما هي نقاط دقيقة لكن فقط هي أنماط،
إضعاف للامتداد. ويقول ليهيئنتل كذلك
«إن هناك فقط نقاط ميتافيزيائية، هناك
فقط جواهر دقيقة وواقعية لأن بدونها
لا يكون هناك واقع. إذن النقاط
الميتافيزيائية هي العلة الكافية
الأنطولوجية لكل ما هو موجود وقابل لأن
تلاحظه العين المجردة. وقد لا يكون
هناك كثرة إن لم يكن هناك مسبباً وحدة
حقيقية. وكتب يقول إن الجواهر فقط هي
الذرات الطبيعية الوحيدة (٣٧).

وبالتالي فالأفراد كما نراهم مركبين
هم نتاج تجميع الجواهر البسيطة أو

المونادات أو الوحدة. «فموناد» لا تعنى شيئاً آخر يختلف عن الوحدة. الموناد هي الوحدة. وهناك في أدق شذرة مادية عدد غير نهائي من الجواهر أو المونادات. ولكن يدم إنتاج المركب يجب أن يكون هناك عدداً لا نهاية له من العناصر البسيطة. الجسم مجموع جواهر. إذن يجب التعرف على مونادا سائدة. والمونادا بسيطة بلا أجزاء. وهذا ليس تكراراً وإنما يعنى أن الأنفس غير مقسمة مثلما كانت النفوس التقليدية.

وقيام الذات في استقلال كامل عن غيرها من الذات عند عبد الرحمن بدوي مشفق أيضاً من نظرية ليبينيتز في الاستقلال المونادي، والتي تقوم أولاً على أن غير الجواهر هو أساس العمل، أي أنه لا يمكن تأسيس العمل على غير التصور المضمون في موضوع العمل. إذن النقطة الأولى في نظرية الاستقلال عند ليبينيتز نقطة منطقية. بل هي مبنية على المنطق الحسلي أو منطقي الإنسان الفسيري. والمعروف أن القضية الحسلية في صورتها العامة «و.ح» يمكن تفريعها من أكثر حيوية من حيث طبيعة الموضوع ونسبته إلى المحمول، ومن حيث توزيع السلب والأسوار. وبالإمكان إسناد السلب والأسوار للمحمولات أيضاً.

والقضية العملية عند ليبينيتز تتم أولاً وأخيراً بمعنى الموضوع، بالدلالة على المعنى الذي للموضوع، أي أن المحمول لا يقوم إلا لاستخراج المعنى الذي للموضوع.

والنقطة الثانية في الاستقلال المونادي هي تلقائية الجواهر تلقائية غير الجواهر. والمونادا تلقائية محض لأنها

تستخرج من نفسها عدداً إلى غير نهاية من المحمولات. ككل حالة من حالات الجواهر الحاضرة في الجواهر تصيب الجواهر تلقائياً. ولا يستقبل أي جواهر أي شيء من خارجه ولا يرسل أي شيء إلى خارج نفسه.

ولاسبيل للاتصال بعد هذا إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى، للوثبة أو المفرة أو التلقائية كما قلنا. وفكرة الوثبة هذه هي التي تتوسط في تحليلنا بين الفلسفة وبين السياسة عند عبد الرحمن بدوي. ■

هوامش

- (١) عبد الرحمن بدوي، مباحث البحث العلمي، دار النهضة العربية، ١٩٦٣، ص ١٨٣.
- (٢) عبد الرحمن بدوي، أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، مجلة عالم الفكر، للجلد الخامس، العدد الأول، أبريل ومايو ويونيو، ١٩٧٤، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
- (٣) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ط ٢، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥، ص ١٥٣.
- (٤) المرجع السابق
- (٥) المرجع السابق، ص ١٥٥
- (٦) أدونيس، الشائيت والمحمول، بحث في الإتياع والإبداع عند العرب، ج ٣، صمدية الحديثة، دار العودة، بيروت، ط ١، ١٩٧٨.
- (٧) محمد أمين المالم، مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، ط ١، ١٩٨٩، ص ١٩٦.
- (٨) عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد ملتقى، باريس، دار لارنيسوتيه، سلسلة إسلاميكا، ١٩٨٩.
- (٩) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، مرجع سبق ذكره، ص ١٥٥
- (١٠) المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (١١) المرجع السابق، ص ١٥٧.
- (١٢) المرجع السابق، ص ١٥٩.

- (١٣) المرجع السابق،
- (١٤) المرجع السابق، ص ١٦٠
- (١٥) المرجع السابق
- (١٦) المرجع السابق، ص ١٦٢
- (١٧) المرجع السابق، ص ١٦٣
- (١٨) المرجع السابق، ص ١٦٥
- (١٩) المرجع السابق، ص ١٧١
- (٢٠) المرجع السابق، ص ١٧٣
- (٢١) المرجع السابق، ص ١٧٩
- (٢٢) المرجع السابق،
- (٢٣) المرجع السابق، ص ١٨٨
- (٢٤) أرسطو، في الكون والمصاد، الكتاب الأول، النسخ الثاني، الإسكندرية ١٩٦٤، وما بعده.
- (٢٥) أفلاطون، «طيمائوس»، ترجمة الأب فرانسيس جرجس بريار، وتحقيق وتقديم الأب فرانسيس، دمشق، ١٩٦٨.
- (٢٦) أرسطو، في السماء، المقالة ٢، للفقرة ١٤، المقالة ٤، للفقرة ٤.
- (٢٧) أرسطو، الفيزياء، الكتاب السادس.
- (٢٨) لوبينيتز، مبدأ الطبيعة والعالية الإلهية وأساسهما، المجلد، للفقرة ١٠ والمونادولوجيا، القرنان ٨، ٥.
- (٢٩) لوبينيتز، المونادولوجيا، للفقرة ٥٦.
- (٣٠) المرجع نفسه، الفقرة ٥٧.
- (٣١) لوبينيتز، مبدأ الطبيعة، مرجع سبق ذكره، للفقرة ١، والمونادولوجيا، للفقرة ١، ٢٤١.
- (٣٢) لوبينيتز، مبدأ الطبيعة، مرجع سبق ذكره، للفقرة ٨ والمونادولوجيا، للفقرة ٨.
- (٣٣) لوبينيتز، خطاب الميتافيزيقا، للفقرة ١٧ والفقرة ١٨، ودلائل الإلهي، القرنان ٦١ و ٢٤٥.
- (٣٤) لوبينيتز، خطاب الميتافيزيقا، للفقرة ١٧ وملاحضة على الجزء الحام من مبادئ ديكار، للفقرة ٣٦.
- (٣٥) لوبينيتز، محاضرات جديدة، ١١، ٢٧، للقرنات من ٤ إلى ٦.
- (٣٦) لوبينيتز، العدل الإلهي، للفقرة ٣٩٦.
- (٣٧) لوبينيتز، العدل الإلهي، للفقرة ٨٩.
- (٣٨) لوبينيتز، خطاب الميتافيزيقا، القرنان ٨ و ١٣.

المفكر الفاضل

شعبان يوسف

قرئيل الدكتور عبد الرحمن بدوي مكانة مهمة وكبيرة في الثقافة العربية... ليس لكونه فيلسوفاً صمى لبناء وتأسيس نظام فلسفي مذهب وفهمين عاماً... وليس لأنه عمل كباحث دعوى في التراث العربي... أو كمترجم عن المستشرقين لميون هذا التراث... وخاصة السوفي منه والإسلامي... ولكن لهذا كله يكسب عبد الرحمن بدوي دوره، وإنتاجه الفكري قيمته البالغة في ثقافة العربية.

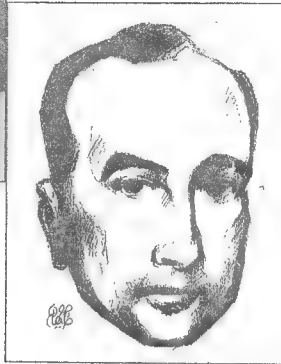
ولذلك أيضاً تصبح الكتابة عن عبد الرحمن بدوي بالغة الصعوبة، وشائكة، خاصة أن اختلافات عميقة تحيط بمواقفه وكتاباته على حد سواء من قبل كتاب ومفكرين لهم قيمتهم ومواقفهم المهمة في الكتلة الثقافية والفكرية..

ولا تقوم هذه الاختلافات حول أهمية وقيمة إنتاج عبد الرحمن بدوي... بل تنهض هذه الاختلافات في وجهة النظر حول تأويل هذه القيمة، وتفسيرها، وبالتالي يمتد هذا الاختلاف من الكتابات إلى مواقف بدوي نفسه.. وآخر هذه الخلافات... ما أثاره مراد وهبة على صفحات مجلة «إبداع»، واعتبر أن كتابات عبد الرحمن بدوي في أواخر الثلاثينيات، وأوائل الأربعينيات هي الاعتماد الفكري للموقف السياسي الذي يعتنقه أو يتعامل مع بدوي في ذلك الحين.. وهذا الموقف السياسي الذي يقصده مراد وهبة هو التعاطف مع النازية.. وساق وهبة عدداً من الأدلة على هذا الموقف بداية من ارتداء بدوي

رابطة علق تشبّهه رابطة علق هتلر.. وصولاً إلى الكتابات التي بدأ بدوي يكتبها عن أعلام الفكر الأوربي بادناً بنيتشه.. وقد رد الأستاذ العالم في مقال نشر في عدد تال بمجلة «إبداع» على هذه التهمة.. موضحاً الحالة التي كانت تمر بها مصر أثناء هذه الفترة الدقيقة في التاريخ.. وقد عزا هذا الموقف الذي اتخذته بدوي بأنه ينتمي إلى تيار أسماء «التيار الوطني العائلي» هذا التيار الذي كان يأمل في الانتصار على إنجلترا بالتحالف مع الألمان.. وساق كثيراً من الأدلة التاريخية التي لا تخص بدوي فحسب.. ولكن تخص آخرين اتخذوا الموقف نفسه مثل الزعيم الوطني فتحي رضوان الذي ألف كتاباً عن موسوليني في ذلك الوقت..



مراد وجيه



عبد الرحمن بدوي

أما بعض آرائه في الحوار الذي ذكرناه آنفاً - فهي تأثير خلافاً كبيراً فحينما يتحدث عن الشعر يقول بدوي بالحرف: «كل الأدباء العرب الحاليين.. إلى البحر.. آخر الشعراء عندي: أحمد شوقي، وقد توفي في أكتوبر ١٩٣٢.. وأكبر كارثة على الشعر المعاصر هي الحركة التي سميت باسم حركة الشعر الحر، والحمد لله أن هذه الحركة قد ذهبت إلى رحمة الله، وتخلصنا منها نهائياً، والمستمرين في هذا اللون هم في عداد أهل الكهف.. أنا أفضل الشعر العمودي، لكن الشعر العمودي الذي أدافع عنه ليس الشعر الجامد، وإنما هو الشعر الأندلسي.. (مختلخل، نوعاً ما،

أما الصدمة الكبرى حينما يقول «إن پدر شاكر السحاب لا قيمة له.. هذا

الذي تثيره كتابات عبدالرحمن بدوي ومراقفه.. هذا الاختلاف الواضح والذي يحتاج إلى مزيد من البحث.. لفك بعض الالتباسات الناشئة حول تأويل القيمة الكلامية في كتابات بدوي.

وربما تكون تصريحات بدوي نفسها تشي ببعض الالتباسات والغموض وأحياناً تصمدنا آراءه خاصة في الحوار الذي أجراه الشاعر كاظم جهاد في مجلة الكرمل (العدد ٤٣ - عام ١٩٩١): «وربما تكون فكرته عن نفسه عالية ومديدة، فقد خص نفسه في قاموسه الفلسفي بعدد من الصفحات يفوق كثيراً ما خص به نيتشة وسواه من الكبار. ومن المحتمل أن تكون مذكراته وتكريره من ٩٥٠ صفحة توضح كثيراً من هذه الالتباسات».

ورغم وجاهة رأي الأستاذ العالم.. إلا أنه يأخذ طابعاً تهريجياً ودفاعياً.. ويظل السؤال لماذا يمدد الموقف السياسي إلى الانتماء الكامل - في هذه الفترة - إلى الفكر ذاته... ولذلك تبقى أسئلة الدكتور وهبة محققة دون إجابة إلى الآن.. ولا يشفع لعبد الرحمن بدوي أنه انضم إلى لجنة الدستور.. الأمر بالطبع يحتاج إلى كتابة مفصلة تكشف بعمق عن تفسير موقف بدوي في ذلك المين..

لا أسوق هذه الملاحظة للانتصار إلى رأي أي من الأستاذين الجليلين.. بل للإشارة إلى أن المقالات المتعجلة لا تفي بالغرض المطروح لدى الكاتبين.

أما المسألة الأخرى التي أريد أن أوضّحها.. هي مدى الخلاف العميق

وقد أثار في هذا الحوار أفكاراً أخرى حول نفسه... وحول آخرين وهو يعتبر نفسه الفيلسوف العربي الوحيد... بالقطع هذه الأفكار تنطلق من موقف خاص، لمفكر وفيلسوف له نظامه الفلسفي الخاص به والذي يبنى على فكرة دور الفرد وحرية المطلقة.

ويؤن أن نخوض في كل هذه الأمور دفعة واحدة - أود أن أركز في هذه السطور حول واحدة من مشاغل كتابات بدوي والتي تزامت في عديد من كتبه المؤلفة والمترجمة والمحققة، وهي البحث في التراث الصوفي في تاريخنا العربي والإسلامي... وربما يكون اختيار عبد الرحمن بدوي ذاته للخوض في غمار البحث الصوفي لاستكمال مشروعه الفلسفي... ومحاولة البحث عن زعزعات وجودية لدى المتصوفة والمسلمين على مدى التاريخ العربي والإسلامي... فما العلاج... والمسهرورة، وابن عربي، والبسطامي إلا شخصيات وجودية لها تجليات يحاول بدوي أن يربطها بما يناسب فكرته عن الفلسفة الوجودية.

ولأن الذين كشفوا عن المتصوفة المسلمين هم المستشرقون... فنجد بدوي يترجم، يحقق ويحقق ويعلق على معظم ما اكتشفه وكتبه المستشرقون حول التراث الصوفي الإسلامي... وحول هذه الشخصيات التي ذكرناها.

وقبل أن نتناول هذه التفصيلة، عدد بدوي... نجد أن البعض يتهم بدوي بالانحراف الكامل إلى وجهة النظر الاستشراقية دون تدخل منه... ومن يقرأ

تطبيقات بدوي في غالبية ما ترجمه يرى أن ذلك غير صحيح... ونقرأ في تصديره العام لكتاب... ابن عربي... حياته... ومذهبه، مؤلفه المستشرق الإسباني «أسين بلاثيوس»... يقول بدوي منبهاً ومنقداً... ولكن آفة أسين بلاثيوس اندفاعه أحياناً في تلمس الأشياء والنظائر، استناداً إلى سمات عامة ومضاهيات قد تكون وأهية، بحيث يتأذى منها إلى افتراض تأثير وتأثر، مع أن الأمر في مثل هذه الأحوال لا يتعدى الأشياء والنظائر الإنسانية التي تولدت عن نفس الظروف لا عن نفس الذاتين.

وفي موقع آخر يقول معلقاً أيضاً على أسين بلاثيوس «وغلو في هذه الناحية كثيراً ما يواعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية، وهذا يظهر أجلى في كتابه هذا... ولهذا ننبه هنا إلى أنه ينبغي أن تأخذ أقواله هذا، فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحرص... لأن منهجه هنا غير محكم، إذ اعتمد على مجرد التشابه العام ليقدر وجود تأثير، مع أنه لا يجوز لمباحث أبداً أن يقرر تأثيراً إلا إذا ثبت بالوثائق الكتابية أو النقل الشفوية الصحيحة.

ولا يخلو كتاب من كتب بدوي المترجمة أو المحققة أو المؤلفة من هذه الشبهات والإشارات والتحذيرات التي تنطلق من موقف له استقلاله عن مواقف من يترجم عنهم... فضلاً عن الاستفادة المالية من كتاباتهم وكشوفهم بشكل عام في رؤيته.

ولا مجال هنا للاسترسال في الاقتباسات الكثيرة المبللة في كتب

عبد الرحمن بدوي والتي تدلل على استقلاله فكر عبد الرحمن بدوي... وخاصة أن دور النشر التفتت أخيراً إلى أهمية كتبه وقيمتها العالية فبدأت تعيد إصداراتها... فأعيد طبع كتابي «من تاريخ الإلحاد في الإسلام، وشخصيات قلقة في الإسلام». هذه الكتب التي ألقت منذ خمسين عاماً ولم تعد متوفرة لدى القراء.

وفكرة عبد الرحمن بدوي عن التصوف لا يحصرها في كتاب واحد... بل يوزعها في عديد من كتبه... ولكننا نجد أن المقدمة التي كتبها في كتابه «شطحات أصوفية، عن أبي يزيد البسطامي... هذه المقدمة - البحث التي يبحث فيها عن التفسير الوجودي - «الشطح عند الصوفية»...

يبدأ البحث بأبيات شعرية لعل الدين المقدسي (المتوفى في سنة ٦٦٠ هـ سنة ١٢٦٢ م... تقول الأبيات:

أباحت نسي إذ باح قلبي بحبها
وحل لها، في حكمها، ما استحل
وما كنت ممن يظهر السر إنما
عروس هواها في ضميري تجلت
فألفت على سرى أشعة نورها
فلاحت لجلالها خفايا طويتي
فإن كنت في سكري شطحت فإنني
حكمت بتمزيق الفواد المفتت
ومن عجب أن الذين أحبهم
وقد أعلقوا أيدي الهوى بأعنة
سقوني وقالوا: لا تغن! ولو سقوا
جبال حدين ما سقوني لغت

ويستند بدوى إلى هذه الأدبيات فى تفسير الشطح والوجد والوصول والحلول والاتحاد عند الصوفية.. وعندما يصير ذلك الصوفى معذباً يتنقل فى معراج السلوك، ويفنى عن كل ما ينسب إليه، وتظهر روحه من كل ما ينسب إليه، فيصير فى حالة فناء عن وجود سوى، وشهود سوى، وعبادة سوى، وحين يتجلى له الحق لأول وهلة، فلا يصير على ما يشاهده.. بل يندفع ويصرح وهو سكران.. بجلال الرؤية، وعظم المشهد، وبذهول الموقف.. فيصرخ: أنا أنت.. لقد فض له عن السر الأعظم.. والأكبر.. فلا يستطيع أن يحمل هذه الأمانة العظمى فى باطنه، فيفيض لسانه بالترجمة عنها حتى يكون فى هذا تعريف لما انطوت عليه من شحنة هائلة.. وهذه هى ظاهرة الشطح عند الصوفية..

ويقتبس بدوى تعريفاً لهذه الظاهرة من «السراج» فى كتابه «اللمع» بقول التعريف: الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى..

للشطح إذن تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأول مرة فى حضرة الأنوثة.. فتدرك أن الله هى وهى هو. ويقوم إذن على عتبة الاتحاد. ويحدد بدوى خمسة عناصر ضرورية لوجود ظاهرة الشطح. (أولها): شدة الوجد (ثانيًا) أن تكون التجربة تجربته اتحاد (ثالثًا) أن يكون الصوفى فى حالة سكر،

(رابعًا) أن يسمع فى داخل نفسه هاتفاً إلهياً يدعو إلى الاتحاد.. فيستبدل دوره بدوره.. و(خامسًا) أن يتم هذا كله والصوفى فى حال من عدم الشعور.. فينطلق مترجماً عما طاف به متخذًا صيغة المتكلم، وكأن الحق هو الذى ينطق بلسانه.

ولا يكفي بدوى بتعريف «الشطح» ولكنه يمين شروطاً وخصائص للشطح فقالاً: ما تكون بصيغة المتكلم.. وإنما تبدو غريبة فى ظاهرها.. لكنها صحيحة فى باطنها، ويقتبس تعبير السراج «ظاهرها مستشع، وباطنها صحيح مستقيم»..

أما الشطح ذاتها فتعرب على عنصرين سابقين وهما الوجد والاتحاد فالشطح: «فأما شدة الوجد فلأن الاتحاد يقع أول ما يقع - بعد وجد عنيف، ولهذا كانت حال الشطح تمتاز بالاضطراب والحركة والانفعال الجامح، ويعرف «السراج» كلمة الشطح لغوياً «الشطح فى لغة العرب هو الحركة، يقال شطح - يشطح.. إذا تحرك..» وحينما ينتقل إلى الوجد يستطرد «يقول إن الوجد هو.. فى الأحوال، شعلة متأججة من نار العشق تستفيق لها الدوح بلع نور أنلى، وشهود رفقى»..

ونجد أن الدكتور بدوى يأخذ فى تفسير التراث الصوفى لوجد صلة عميقة ورابطة قوية بين هذا التراث والفلسفة الوجودية وبرغم أن الأستاذ العالم يسوق هذه الملحوظة عن كتابات بدوى.. فى

كتابه «مفاهيم وقضايا إشكالية».. يقول العالم «الحق: أن خدًا كبيراً من دراساته التراثية يتعلق بالجانب الصوفى والإشراقى بوجه خاص تأكيداً للجدور التاريخية فى تراثنا للفلسفة الوجودية.. إلا أننا مع هذا نلاحظ أحياناً تناقضاً بين فلسفته الوجودية، وبين تفسيره لبعض الظواهر فى الفلسفة العربية الإسلامية، ص ١٨٦.

بالطبع إن هذه المسألة تحتاج إلى بحث مستقل ومستفيض.. عن العلاقة التى تربط بين بحث الدكتور بدوى فى التراث الصوفى الإسلامى، والفلسفة الوجودية.

بقى أن أنوه عن مسألة تبدو خارجة عن سياق هذا المقال.. لماذا تبرز المؤسسات النقابية والأكاديمية على عدم ترشيح ومنح الدكتور عبد الرحمن بدوى جائزة الدولة التقديرية.. علماً تكون هدية للرجل فى منفا الاختيارى فى باريس.. ولا نستطيع أن نقول إن عدم هذا الترشيح على سبيل السهو.. فليس مثل عبد الرحمن بدوى ينسى.. خاصة أن الكتابة حول هذه المسألة أو التلويح بها لا يتوقف.. وأخيراً ما كتبه الشاعر حمن طلب فى مقال بعنوان «من يخاف عبد الرحمن بدوى».. وما كتبه الأستاذ العالم.. فى مقاله الأخير بمجلة «إبداع» (أيمت) ■



ببليوجرافيا*

عبد الرحمن بدوي

ويقدرين بأكثر من ثلاثين ألفاً، وفي أثر ذلك دخل المدرسة السعيدية في الجيزة (على الشاطئ في سنة ١٩٣٢ ثم شهادة البكالوريا سنة ١٩٣٤ وكان ترتيبه الثاني على جميع الحاصلين على البكالوريا في مصر.

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) القائمة في الجيزة واختار قسم الفلسفة، وكان الأول على جميع طلاب الآداب في جميع الأقسام طوال السنوات الأربع للدراسة في كلية الآداب، وحصل على الليسانس الممتازة في الآداب (قسم الفلسفة) في مايو سنة ١٩٣٨. وتتلذذ في هذه الفترة على أساتذة فرنسيين ممتازين هم: ألكسندر كواريه Alexander Koyre (١٨٩٢ - ١٩٦٤) صاحب المؤلفات العظيمة في تاريخ العلوم وفي الفلسفة الألمانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ثم أندريه لالاند Ander Lalande (١٨٦٧ - ١٩٦٣)

والأمان منهم بخاصة. لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر، ونيقشه.

حياته

ولد في الرابع من شهر فبراير ١٩١٧ (سبع عشرة وتسعمائة وألف)، في قرية شرباص (مركز فارسكور، وكان آنذاك يتبع مديرية الدقهلية، ثم صار ابتداء من سنة ١٩٥٥ يتبع محافظة دمياط). وتقع على النيل بين المنصورة (٤٢ كم) ودمياط (٢١ كم). وكان أبوه عمدة هذه القرية منذ سنة ١٩٠٥، كما كان جده عمدة لها قبل ذلك، وهو من أسرة ريفية موفورة الثراء وثروتها أراض زراعية.

ودرس في مدرسة فارسكور الابتدائية وحصل منها على الشهادة الابتدائية في سنة ١٩٢٩ وكان أول مدرسته كما كان ترتيبه ٣٥٤ من كل الحاصلين على الشهادة الابتدائية في القطر المصري

فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر. وقد أسهم في تكوين الوجودية بكتابه الزمان الوجودي، الذي ألفه سنة ١٩٤٣ وقدمه رسالة للحصول على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، ونوقشت هذه الرسالة في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بها على إجازة الدكتوراه في الآداب. تخصص فلسفة. وتمتاز وجوديته من وجودية هيدجر وبغيره من الوجوديين بالزعة الديناميكية التي تجعل للفعل الأولوية على الفكر، وتستند في استخلاصها لمعاني الوجود إلى العقل والملاحظة. والإرادة معاً، وإلى التجربة الحية، وهذه بدورها تعتمد على ملكة الوجدان بوصفها أقدر ملكات الإدراك على فهم الوجود الحي.

وقد أحاط علماً بكل تاريخ الفلسفة، وتعمق في مذاهب الفلاسفة المختلفين

وبرلو A. Burfoud عالم النفس والأستاذ بجامعة رن Rennes. ومن الأساتذة المصريين تتلمذ خصوصاً على الشيخ مصطفى عبد الرزاق (١٨٨٣ - ١٩٤٧) الذي كان مثلاً كاملاً للإنسان: نبالة نفس ومكارم أخلاق، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متصفاً في قراءة النصوص الإسلامية مع إلمام بالفكر الأوروبي.

كما أجاد إعادة جلية - في ميدان الدراسات الإسلامية - على نهج المستشرقين، من ياول كراوس (١٩٠٠ - ١٩٤٤) الذي كان يدرس في قسم اللغة العربية فقه اللغات السامية كما كان يلقى محاضرات على طلاب الماجستير في تحقيق النصوص والتدقيق التاريخي، وكان كراوس مهتماً بالتراث اليوناني في العالم الإسلامي، ويجاير بن حيان ومحمد بن زكريا الرازي خاصة. فكانت لكراوس اليد الطولى في توجيهه في ميدان انتقال التراث اليوناني إلى العالم الإسلامي بفضل عمله الهائل ومناهجه الفيلولوجي الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين، خصوصاً الأبحاث المفردة منها.

وفي ١٥ أكتوبر سنة ١٩٣٨ عين يدهوي معيداً في قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية (القاهرة الآن)، وتولى مساعدة الأستاذ لالاند فيما كان يلقه من دروس على طلاب الليسانس في مادتي «مناهج البحث»، و«ما بعد الطبيعة»، كما قام منذ يناير سنة ١٩٣٩ بتدريس تاريخ الفلسفة اليونانية وشرح نصوص فلسفية بالفرنسية لطلاب قسم الفلسفة.

وفي الوقت نفسه حضر رسالة الماجستير تحت إشراف لالاند ثم كواريه، وكتبها باللغة الفرنسية، ونوقشت في نوفمبر سنة ١٩٤١، وكان موضوعها: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية»، وقد طبعت هذه الرسالة في سنة ١٩٦٤ بالفرنسية في مطبعة المعهد الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة (ضمن منشورات كلية الآداب - جامعة عين شمس).

• وإتجاه من إلمام الدراسي ١٩٤١ - ١٩٤٢ قام بتدريس المنطق وجانب من تاريخ الفلسفة اليونانية. وفي السنة التالية بدأ بتدريس مناهج البحث العلمي إلى جانب المنطق ونصوص في الفلسفة اليونانية، واستمر على ذلك إلى أن ترك جامعة فؤاد إلى جامعة إبراهيم (عين شمس حالياً) في صيف سنة ١٩٥٠.

وكما قلنا من قبل، ألف رسالة للحصول على الدكتوراه بعنوان: «الزمان الوجودي»، في سنة ١٩٤٣، ونافسها في ٢٩ مايو سنة ١٩٤٤ وحصل بذلك على درجة الدكتوراه في الآداب من قسم الفلسفة بجامعة فؤاد الأول - (القاهرة حالياً)، وقد نشرت هذه الرسالة في سنة ١٩٤٥، وكان معها ملخص وألف باللغة الفرنسية. وفي إثر ذلك عين مدرساً بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة فؤاد في أبريل سنة ١٩٤٥. ثم صار أستاذاً معاضداً في القسم نفسه بالكلية في يوليو سنة ١٩٤٩.

وانتقل إلى كلية الآداب جامعة إبراهيم باشا الكبير (= جامعة عين شمس

حالياً) في ١٩ سبتمبر سنة ١٩٥٠ ليتشرف قسم الفلسفة بها وتولى رئاسة القسم منذ هذا التاريخ إلى أن ترك جامعة عين شمس في أول سبتمبر سنة ١٩٧١. وفي ٢٨ يناير سنة ١٩٥٩ صار أستاذاً ذا كرسى في هذه الكلية.

وفي السنة من ١٩٤٧ إلى ١٩٤٩ كان معاراً أستاذاً للفلسفة الإسلامية في كلية الآداب العليا، التابعة للجامعة الفرنسية في بيروت (لبنان) التابعة بدورها لجامعة ليون Lyon بفرنسا.

وعمل مستشاراً ثقافياً ومديرًا للبحثة التعليمية في برن عاصمة سويسرة في السنة من مارس سنة ١٩٥٦ حتى نوفمبر سنة ١٩٥٨.

وفي فبراير سنة ١٩٦٧ انتدب أستاذاً زائراً لإلقاء محاضرات في قسم الفلسفة وفي معهد الدراسات الإسلامية في كلية الآداب (السوريون) بجامعة باريس وظل في عمله هذا حتى مايو سنة ١٩٦٧ وكانت ثمرة هذه المحاضرات كتابه بالفرنسية La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe الذي طبع في سنة ١٩٦٨ لدى الناشر Vrin في باريس ضمن مجموعة «دراسات في العصور الوسطى»، (التي كان يشرف عليها أليس جيلسون، عصر الأكاديمية الفرنسية وأعظم باحث معاصر في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط).

ثم عمل في كلية الآداب بالجامعة الليبية ببغداد من سنوات (١٩٦٧ -

١٩٧٣) أستاذًا للمنطق والفلسفة المعاصرة.

ثم عمل أستاذًا في كلية الإلهيات والعلوم الإسلامية، بجامعة طهران في العام الدراسي ١٩٧٣ - ١٩٧٤، أستاذًا للتصوف الإسلامي والفلسفة الإسلامية لطلاب الدراسات العليا مع إلقاء محاضرات عامة في التصوف الإسلامي على أساتذة الكلية وطلابها مرة كل يوم أحد في كل أسبوع وهي التي تمخض عنها كتابه «تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني للهجرة» (الكريت سنة ١٩٧٥).

ثم انتقل إلى جامعة الكويت من سبتمبر سنة ١٩٧٤ أستاذًا للفلسفة المعاصرة والمنطق والأخلاق والتصوف في كلية الآداب.

ولكنه في أثناء هذا كله كان يرأى إنتاجه في الفلسفة وفي الأدب منذ أن بدأ في سبتمبر سنة ١٩٣٩ لما أن أصدر كتابه الأول: «نيتشه» (القاهرة، سبتمبر سنة ١٩٣٩)، وقد بلغ عدد مؤلفاته التي أصدرها حتى الآن أكثر من مائة وعشرين كتاباً، منها خمسة مجلدات باللغة الفرنسية، إلى جانب مئات المقالات والأبحاث التي لُقِّها في المؤتمرات العلمية الدولية باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والإسبانية. وسوجد القارئ نبأً بهذه المؤلفات في نهاية هذه المادة.

وشارك في السياسة الوطنية فكان عضواً في حزب مصر الفتاة (١٩٣٨ - ١٩٤٠)، ثم عضواً في اللجنة العليا للحزب الوطني الجديد (١٩٤٤ -

١٩٥٢). واختبر عضواً في لجنة الدستور التي كلفت في يناير سنة ١٩٥٣ بوضع دستور جديد لمصر. وكانت تضم صفوة السياسيين والمفكرين والقانونيين (خمسعين عضواً) وأسهم خصوصاً في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات. وأتمت اللجنة وضع الدستور في أغسطس سنة ١٩٥٤. ولكن القائمين على الثورة لم يأخذوا به لما فيه من تقرير وضمانات للحريات والحكم الديمقراطي السليم، ووضعوا بدلاً منه دستور سنة ١٩٥٦ الذي صادر الحريات وكان سداً للطفان الذي استقر بعد ذلك لعدة سنوات.

ثبث مؤلفاته الفلسفية

بحسب ترتيبها التاريخي في الظهور

- ١ - نيتشه، القاهرة سنة ١٩٣٩.
- ٢ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة سنة ١٩٤٠.
- ٣ - اشبلجار، القاهرة سنة ١٩٤١.
- ٤ - شوبنهاور، القاهرة سنة ١٩٤٢.
- ٥ - أفلاطون، القاهرة سنة ١٩٤٣.
- ٦ - أرسطو، القاهرة سنة ١٩٤٣.
- ٧ - ربيع الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣.
- ٨ - خريف الفكر اليوناني، القاهرة سنة ١٩٤٣.
- ٩ - الزمان الوجودي، القاهرة سنة ١٩٤٥.
- ١٠ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سنة ١٩٤٥.

- ١١ - المال العقلية الأفلاطونية، تحقيق ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ١٢ - أرسطو عند العرب، القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ١٣ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ١٤ - شخصيات قلقة في الإسلام، ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٧.
- ١٥ - منطق أرسطو، الجزء الأول - تحقيق ودراسة. القاهرة سنة ١٩٤٨.
- ١٦ - رابعة العدوية، القاهرة، سنة ١٩٤٨.
- ١٧ - شطحات الصوفية، القاهرة سنة ١٩٤٩.
- ١٨ - منطق أرسطو، الجزء الثاني، القاهرة سنة ١٩٤٩.
- ١٩ - روح الحضارة العربية، ترجمة ودراسة. بيروت سنة ١٩٤٩.
- ٢٠ - الإشارات الإلهية للتوحيد، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٥٠.
- ٢١ - الإنسان الكامل في الإسلام، ترجمة وتحقيق نصوص. القاهرة سنة ١٩٥٠.
- ٢٢ - منطق أرسطو، الجزء الثالث، القاهرة سنة ١٩٥٢.
- ٢٣ - الحكمة الخالدة لمسكويه، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٢.
- ٢٤ - فن الشعر لأرسطو، ترجمة ودراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٣.
- ٢٥ - د البرهان، من د الشفاء لابن سينا، دراسة وتحقيق القاهرة سنة ١٩٥٤.

- ٢٦ - صيون الحكمة لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٤.
- ٢٧ - في النفس لأرسطو، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٤.
- ٢٨ - الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٥.
- ٢٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٧.
- ٣٠ - أفلوطين عند العرب، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٥٥.
- ٣١ - مختار الحكم للمبشرين فائلك، دراسة وتحقيق. مدريد، سنة ١٩٥٨.
- ٣٢ - الفوارج والأشيعه لفيثوون، ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٥٩.
- ٣٣ - الخطابة لأسطوطائيس، القاهرة سنة ١٩٥٩.
- ٣٤ - تلخيص الخطابة لابن رشد، تحقيق ودراسة، القاهرة سنة ١٩٦٠.
- ٣٥ - مخطوطات أرسطو في العربية، القاهرة سنة ١٩٦٠.
- ٣٦ - دراسة في الفلسفة الوجودية، القاهرة سنة ١٩٦١.
- ٣٧ - المنطق الصوري والرياضى، القاهرة سنة ١٩٦٢.
- ٣٨ - فلسفة العصور الوسطى، القاهرة سنة ١٩٦٢.
- ٣٩ - مؤلفات الفزائى، القاهرة سنة ١٩٦١.
- ٤٠ - مؤلفات ابن خلدون، القاهرة سنة ١٩٦٣.
- ٤١ - اللقد التاريخى، القاهرة سنة ١٩٦٣.
- ٤٢ - مناهج البحث العلمى، القاهرة سنة ١٩٦٣.
- ٤٣ - فضائل الباطنية للغزالي، سنة ١٩٦٤.
- ٤٤ - الطبيعة لأرسطو، الجزء الأول سنة ١٩٦٥.
- ٤٥ - دور العرب في تكوين الفكر الأوروى، بيروت سنة ١٩٦٥.
- ٤٦ - رسائل ابن سجين، القاهرة سنة ١٩٦٥.
- ٤٧ - الطبيعة لأرسطو، الجزء الثانى. القاهرة سنة ١٩٦٦.
- ٤٨ - فن الشعر لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٦٥.
- ٤٩ - للمثالية الألمانية: شلاج، القاهرة سنة ١٩٦٥.
- ٥٠ - مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، تأليف بدروى. ترجمة ج. سنة ١٩٦٤.
- ٥١ - الوجود والعدم لمارتير، ترجمة، بيروت سنة ١٩٦٥.
- ٥٢ - مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج.٢، القاهرة سنة ١٩٦٧.
- ٥٣ - ابن عربى لأسين بلاتويس، ترجمة ودراسة. القاهرة سنة ١٩٦٧.
- ٥٤ - المدرسة القورينائية، بنغازى سنة ١٩٦٩.
- ٥٥ - الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقى، بنغازى سنة ١٩٦٩.
- ٥٦ - مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، بيروت سنة ١٩٧١.
- ٥٧ - فروج على أرسطو مفقودة فى اليونانية، بيروت، سنة ١٩٧١.
- ٥٨ - كريناس القورينائى، بنغازى، سنة ١٩٧٢.
- ٥٩ - سوتسيوس القورينائى، بنغازى، سنة ١٩٧٢.
- ٦٠ - التعليقات لابن سينا، دراسة وتحقيق. القاهرة سنة ١٩٧٢.
- ٦١ - رسائل للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى، بنغازى، سنة ١٩٧٣.
- ٦٢ - مذاهب الإسلاميين، الجزء الثانى. بيروت سنة ١٩٧٣.
- ٦٣ - أفلاطون فى الإسلام، تحقيق. طهران، سنة ١٩٧٤.
- ٦٤ - صوان الحكمة لابن سليمان السجستاني، دراسة وتحقيق، طهران سنة ١٩٧٤.
- ٦٥ - مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت سنة ١٩٧٥.
- ٦٦ - الأخلاق النظرية، الكويت، سنة ١٩٧٥.
- ٦٧ - تاريخ التصوف الإسلامى من البداية حتى القرن الثانى، الكويت سنة ١٩٧٥.
- ٦٨ - أمانيول كندى، الكويت، سنة ١٩٧٦.
- ٦٩ - الأخلاق عند كندى، الكويت سنة ١٩٧٧.
- ٧٠ - فلسفة القانون والسياسة عند كندى، الكويت، سنة ١٩٧٩.

الواقعة، لأننا نستطيع أن نشاهد ما لدى الآخرين؟

من أجل هذا كان علينا أن نبدأ بتحديد معنى «مشكلة» من ناحية، وأن ننظر نظرة - إجمالية من غير شك - إلى معنى الموت من ناحية أخرى، لكي يكون في مقدورنا أن نتحدث بعد عن مشكلة الموت، وأن نقبين على أي نحو يمكن أن تكون للموت مشكلة. حتى إذا ما استطعنا أن نتجبه، فيسر لنا أن نحدد عناصر هذه المشكلة ومداها، سواء من الناحية الوجودية العامة ومن الناحية الحضارية. وسنرى حينئذ أن هذا البحث، الذي يبدو لأول وهلة أنه يتناول مشكلة جزئية من مشاكل الوجود، سينتهي بأن يكون بحثاً شاملاً في الوجود كله، بحثاً يصلح لأن يكون مقدمة لمذهب في الوجود عام.

فهذا البحث يمكن إذن أن يوضع على الصورة الإجمالية التالية:

أولاً : إشكالية الموت

ثانياً : عناصر مشكلة الموت .

ثالثاً : المشكلة الحقيقية للموت، وكيفية يمكن أن تكون مركزاً لمذهب في الوجود.

رابعاً : المعنى الحضاري لهذه المشكلة .

فلنبداً بحثنا إذن بالحديث عن إشكالية الموت.

لكي نفهم معنى الإشكالية يجب أن نميز أولاً بين: إشكال problematic وبين مشكلة probleme. أما الإشكال فهو

5. Quelques Figures et themes de la philosophie islamique. Paris, Maisonneuve-La rose, 1979.

مراجع:

- مصطفى عبدالرازق: «نيتشه»، مجلة السياسة الأسبوعية سنة ١٩٣٩.

- إبراهيم مذكور: «نيتشه»، مجلة الرسالة، سنة ١٩٤٠.

- طه حسين: «الزمان الوجودي»، «الإلحاد في الإسلام» مجلة «الكاتب المصري»، سنة ١٩٤٥.

- F. Gabrieli: Historia de literatura araba.

- F. Rosenthal: "Prolegomena to an abortive edition" in Orientalia 1965.

- L. Gardet: Hommes de L'Islam. 1975.

فلسفته :

والخطوط العامة لفلسفة بدوي يمكن استخلاصها من هذين الملخصين اللذين كتبهما تلخيصاً لمناقشة رسالتيه: «مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية، والزمان الوجودي».

مشكلة الموت

لعل أول حركة باطنة يحاول بها للمرء أن يرد الأثر الذي يتركه في نفسه سماعة للكلمة «مشكلة الموت»، أن يصاب: هل للموت مشكلة؟ أوليس الموت واقعة متروية كلية لا بد لكل فرد أن يعانيها يوماً ما؟ أوليسنا نعرف جميعاً هذه

٧١ - فلسفة الدين والتربية عند كنت، بيروت سنة ١٩٨٠.

٧٢ - طباع الحيوان لأرسطو، الكويت سنة ١٩٧٧.

٧٣ - أجزاء الحيوان لأرسطو، دراسة وتحقيق. الكويت سنة ١٩٧٧.

٧٤ - الأخلاق إلى نيقوماخوس، الكويت، سنة ١٩٧٧.

٧٥ - حياة مسجل، بيروت، سنة ١٩٨٠.

٧٦ - تاريخ العالم لأروسيوس، دراسة وتحقيق. بيروت سنة ١٩٨١.

٧٧ - دراسات ونصوص محققة في تاريخ الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت سنة ١٩٨١.

٧٨ - الخطابة لأرسطو، ترجمة مع دراسة وشرح. بغداد سنة ١٩٨٠.

٧٩ - فلسفة الحضارة لأشغيتسر، ترجمة وتقديم. بيروت سنة ١٩٨٠.

وباللفة الفرنسية:

1. La Probleme de la mort dans la philosophie existentielle. Le Caire, 1965.

2. La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris. Vrin, 1968.

3. "Philosophie et theologie et theologie de l'Islam a l'epoque classique". in Philosophie, Hachette, 1972.

4. Histoire de la philosophie en Islam. 2 vols. Paris, Vrin, 1972.

صفة تطلق على كل شيء يحتوى فى داخل ذاته على تناقض، وعلى تقابل فى الاتجاهات، وعلى تعارض عملى. والمشكلة هى طلب هذه الإشكالية بوصفها شيئاً يحاول القضاء عليه، هى الشعور بالألم الذى يحدثه هذا الطابع الإشكالى، ويوجب رفع هذا الطابع وإزالته؛ هى تتبع هذه الإشكالية، كما هى فى ذاتها أولاً، ثم محاولة تفسيرها تفسيراً يصدر عن طبيعة الشيء المشكل وجوهره. فكان المشكلة تتضمن إذن شيئين: الشعور بالإشكال، ومحاولة تفسير هذا الإشكال. فالحياة مثلاً تتصف بصفة الإشكال بطبيعتها، لأنها تسبح من الأضداد والمتناقضات، ولكنها ليست مشكلة باللمبة إلى الرجل الساذج الذى يتساقى فى تيارها دون شعور منه بما فيها من إشكال، ودون محاولة - بالتالى - للقضاء على هذا الإشكال، وذلك لأن الشعور بالإشكال يقتضى من صاحبه أن يكون على درجة عالية من التطور الروحى، وأن يكون ذا فكر ممتاز على اتصال مباشر بالذنبوع الأصلى للوجود والحياة، وأن يكون إلى جانب هذا كله على حظ عظيم من التعمق الباطن الذى تستحيل معه المعرفة إلى معرفة وحياة معاً، وقدّر هذا الحظ تكون درجة الإدراك. هذا إلى جانب ما يقتضيه الموضوع المشكل من شروط صادرة عن طبيعته هو الخاصة، دون غيره من الموضوعات المشكّلة الأخرى.

فلذا أردنا الآن أن نطوق هذا على الموت، وجدنا أنه يتصف أولاً، بصفة الإشكال. فمن الناحية الوجودية يلاحظ أولاً أن الموت فعل فيه قضاء على كل

فعل؛ وثانياً أنه نهاية للحياة بمعنى مشترك؛ فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الإمكانات وبلوغها حد النضج والكمال، كما يقال عن ثمرة من الثمار إنها بلغت نهايتها، بمعنى تمام نضجها واستفاد إمكانات نموها؛ وقد تكون هذه النهاية بمعنى وقف الإمكانات عند حد، وقطعها عند درجة، مع بقاء كثير من الإمكانات غير متحقق بعد؛ وقد تكون بمران أخرى سفلتها فيما بعد.

وثالثاً: أنه إمكانية معلقة، إن صح هذا للتعبير، بمعنى أنه لا بد أن يقع يوماً ما. هذا يقينى لا سبيل مطلقاً إلى الشك فيه، ولكنى من ناحية أخرى فى جهل مطلق فيما يتعلق بالزمان الذى سيقع فيه؛ فهنا إذن علم مطلق من ناحية، وجهل مطلق من ناحية أخرى. وفى هذا المعنى يقول بسان: «إننى فى حالة جهل تام بكل شيء، فكل ما أعرفه هو أننى لا بد أن أموت يوماً ما، ولكنى أجهل كل الجهل هذا الموت الذى لا أستطيع تجنبه».

وربما: أن الموت حادث كلّى كلية مطلقة من ناحية، جزئى شخصى جزئية مطلقة من ناحية أخرى؛ فالكل قانون، ولكن يمكن أن يموت واحد آخر بدلاً عنه. وهذا عين مصدر الإشكال من ناحية المعرفة؛ إذ لا سبيل إلى إدراك الموت مباشرة بوصفه موتى أنا الخاص، لأننى فى هذه الحالة - حالة موتى أنا الخاص - لا أستطيع الإدراك. ومعنى هذا أيضاً أننى لا أستطيع أن أدرك الموت إدراكاً حقيقياً، لأن إدراكى للموت سيحصر حيلد فى حضورى موت الآخرين وملاحظة الآثار الخارجية التى

يحدثها هذا الموت. ومثل هذا الإدراك ليس إدراكاً حقيقياً للموت كما هو فى ذاته، بل هو إدراك للموت فى آثاره. ولا أستطيع أن أقول هنا إننى عند محاولتى إدراك الموت أضع نفسى موضع الآخرين الذين يموتون، لأن المرء لا يمكن أن يحمل عبء الموت عن غيره. هذا إلى أنه لو سلمنا جدلاً بإمكان إدراك موقب المرء بالنسبة إلى الموت، فإن هذا لا يغنى شيئاً فى معرفة حالة الموت نفسه، وإنما يخبرنى عن حالة «المحتضر، فحسب، لا عن حالة الموت نفسها. فما السبيل إذن إلى إدراك حقيقة الموت؟

وهكذا نرى أن الموت، سواء من الناحية الوجودية ومن ناحية المعرفة، كله إشكال. ومن هذا نرى أن الشرط الأول، قد تحقق، وأعنى به وجود الإشكال، فتى يكون الموت مشكلة إذن؟ يكون الموت مشكلة حينما يشعر الإنسان شعوراً قوياً واضحاً بهذا الإشكال، وحينما يحيا هذا الإشكال فى نفسه بطريقة عميقة، وحينما ينظر إلى الموت كما هو ومن حيث إشكاليته هذه ويحاول أن ينفذ إلى سره العميق ومعناه الدقيق من حيث ذاته المستقلة. وهذا كله يقتضى أشياء من الناحية الذاتية، وأخرى من الناحية الموضوعية.

فمن الناحية الذاتية يقتضى باللمبة لمن يمكن أن يصير الموت عنده مشكلة الشعور بالشخصية والذاتية أولاً، لأنه بدون هذا الشعور لا يستطيع الإنسان إدراك الطابع الأصلى للجوهرى للموت، وهو أنه شخصى صرف، ولا سبيل إلى إدراكه إدراكاً حقيقياً إلا من حيث أنه

موتى أنا الخاص. ولا يبلغ الشعور بال شخصية والوحدة درجة أقوى وأعلى مما هو فى هذه اللحظة، لحظة الموت، لأننى أنا الذى أصوت وحدى، ولا يمكن مطلقاً أن يحل غيرى محلى فى هذا الموت. ولهذا نجد أنه كلما كان الشعور بالشخصية أقوى وأوضح، كان الإنسان أقدر على إدراك الموت؛ وبالتالي على أن يكون الموت عنده مشكلة؛ ولهذا أيضاً لا يمكن أن يكون الموت مشكلة بالنسبة إلى من يكون ضعيف الشعور بالشخصية. والنتيجة لهذا هى أن البدائى والساذج، نظراً إلى ضعف شعورهما بالشخصية، لا يمكن أن يصير الموت بالنسبة لهما مشكلة، واللحظة التى يبدأ فيها الموت بأن يكون مشكلة بالنسبة إلى إنسان ما، هى اللحظة التى تزود بأن الإنسان قد بلغ درجة قوية من الشعور بالشخصية، وبالتالي قد بدأ يحسّر، ولهذا نجد أن التركيز فى الموت يقتدر بها دائماً ميلاد حضارة جديدة، فإن ما يصدق على روح الأفراد يصدق كذلك على روح الحضارات. وهذه فكرة قد فصل القول فيها اشتغلر وأوضحها تمام التوضيح، وهى إحدى الأفكار الرئيسية الموجهة فى هذا البحث؛ وسرى فى ختامه ما لها من أهمية عظيمة، نظراً لما سببى عليها من نتائج تتصل بالفرض الأسلى من كتابنا.

ولهذا أيضاً كان كل إضعاف للشخصية من شأنه تشويه حقيقة الموت، وهذا الإضعاف للشخصية أظهر ما يكون فى حالتين: حالة إفناء الشخصية فى روح كائنة، وحالة إفناء الشخصية فى «الناس». فكل مذهب فى الوجود يقضى الشخصية فى الروح الكلية لا يستطيع أن

يدرك المشكلة الحقيقية للموت، وهذا ما فعله مذهب المثالية، وخصوصاً فى أعلى صورة بلغها هذا المذهب، ونعنى بذلك المثالية الألمانية، وعدد هيجل بدور أخص. فإن الفرد بالنسبة إلى المثالية ليس له وجود حقيقى فى ذاته، وإنما الوجود الحقيقى هو وجود المطلق، ولا قيمة وجودية للفرد إلا من حيث كونه مشاركاً فى وجود المطلق، أيما ما كان الاسم الذى نعطيه لهذا المطلق: فسواء سميته «الأنا المطلق»، وهو الأنا الذى يضع نفسه بنفسه، كما فعل فشته؛ أو سميته «الروح الكلية»، وهى تلك «الصورة» التى تعرض نفسها على مر الزمان كما فعل هيجل؛ فإن هذا من شأنه أن يحجب عنا إحدى المميزات الجوهرية للموت، وتعنى به ارتباطه بالفردية أو الشخصية أو الذاتية كل الارتباط. ولهذا لم يقدر لهذه المثالية أن تصنع الموت مشكلة، وإن وضعته لم تضعها وضعاً حقيقياً. وإذا كان هيجل نفسه قد على بهذه المشكلة عناية كبيرة، فإن مصدر هذه العناية لم يكن مثاليته، وإنما كان مصدرها عوامل أخرى أجنبية عن المثالية خضع لها هيجل بدور خاص، وفى الطور الأول من حياته الفلسفية فحسب، أعلى فى هذا الدور الذى يطلق عليه «دور بينا». فقد كان فى هذا الدور خاضعاً لتأثيرين: تأثير «المسيحية»، وتأثير «الرومانتيكية». أما تأثير المسيحية وصلته بمشكلة الموت فستحدث عنه بعد قليل، أما تأثير الروح الرومانتيكية فيما يتعلق بمشكلة الموت فأتت من ناحية فكرة شقاء الضمير التى لعبت دوراً خطيراً فى تكوين اتجاهات

هذه الروح. فالضمير الإنسانى عند هذه الروح شقى بتأثير عوامل ثلاثة: فهو شقى أولاً لأنه لا يسمع إلا أن يظل مغلقاً عليه فى وحدة من المستحيل القضاء عليها، فيها يبلغ الشعور بالشقاء والعوز أعلى درجة من الشدة؛ وهو شقى ثانياً لأنه يصطدم دائماً بحراجز وعراقيل وقوى أجنبية أو معادية مما من شأنه أن يولد فى الضمير عراكاً باطنياً وتزعزُعاً داخلياً، وهو شقى ثالثاً وأخيراً لأن الانتصار الذى عساه أن يصادفه فى هذا المعارك إنما هو انتصار واه مؤقت، وأن هذا الانتصار يولد أيضاً فى الضمير أملاً لا حد له، أملاً لا يمكن أن يتحقق، لأن هذا الأمل يجب أن يكون أملاً كلياً فى سعادة كلية، وإلا لا يكون ثم سعادة إن كانت جزئية فحسب. السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، ولا يمكن أن يحزر الكل إلا فى حالة الإنفناء. فشقاء الضمير ينشأ إذن من شعور الضمير أو الأنا بأنه لابد أن يبقى فى معزل عن المطلق ومنفصلاً عنه بمسافة لا يمكن عبورها إلا بأن يصير هو والمطلق شيئاً واحداً، وهذا لا يتحقق إلا بالإنفناء فى المطلق، فكى يحمى الشعور بشقاء الضمير يجب أن يتدخل الموت، لأنه هو وحده الذى يستطيع أن يزيل هذه الهوة التى تفصل بين الأنا وبين المطلق، والتى هى مصدر شقاء الضمير. ومن هنا نرى أن الموت قد فهم هنا على أنه إفناء الجزئى فى الكلى، أى أنه ولو أن فكرة شقاء الضمير قد دفعت هيجل إلى البحث فى مشكلة الموت، فإن مثاليته قد أتت أخيراً فشوهت وجه المشكلة الحقيقية للموت بسلبها إياه طابع الشخصية.

وفكرة الشخصية تقتضى بدورها فكرة الحرية، فلا شخصية حيث لا حرية، ولا حرية حيث لا شخصية، وذلك من ناحيتين: الأولى أنه لا مسئولية إذا لم توجد الشخصية، ولا مسئولية إذا لم توجد الحرية، فلا وجود للشخصية إذن إلا مع الحرية؛ والثانية أن الحرية هي الاختيار، ولا اختيار إلا بالنسبة إلى شخصية تميز. فإذا كانت للشخصية تقتضى الحرية، والموت يقتضى الشخصية، فإن الموت يقتضى الحرية. ويتضح هذا أكثر حينما ننظر إلى طبيعة الحرية وطبيعة الموت، حينئذ أن الحرية هي الإمكانية؛ ونحن قد رأينا من قبل وسدري بعد قليل أيضاً أن الموت هو الإمكانية بل هو الإمكانية المطلقة وعلى هذا فإنه من ناحية الإمكان أيضاً الموت والحرية مرتبطان أوثق ارتباط، وقدرة الإنسان على أن يموت هي أعلى درجة من درجات الحرية؛ فأنا حر حرية مطلقة، لأننى قدرة مطلقة على أن أنتحر. ولهذا عد بعضهم الموت أحسن شيء فى الوجود لأنه مصدر الحرية، فقال أنجلس سيليزيوس Angelus Si- lesius الشاعر الفيلسوف الألماني: «أنا أقول إن الموت أحسن شيء من بين جميع الأشياء، لأنه وحده الذى يجعلنى حراً».

ومن هذا الارتباط بين الموت وبين الحرية نستطيع أن نستنتج أن كل المذاهب التى لم تقل بالحرية الشخصية على وجه التحديد، لم يكن من حظها أن تصنع مشكلة الموت وضماً حقيقياً. وهذا أيضاً من العوامل التى شوهت مشكلة الموت فى المثالية الألمانية، لأنها وإن

قالت بالحرية، فإنها لم تفهم الحرية على أنها الحرية الفردية، وإنما فهمتها على أنها الحرية الكلية - إن صح هذا التعبير - فأنها تقول بحرية بالنسبة إلى الله، وبالنسبة إلى الكل، الأنا المطلق أو الروح المطلقة، لا بالنسبة إلى الإنسان للفرد؛ وأما ما هناك من حرية فى الأفراد فما هى إلا مظاهر متعددة لحرية واحدة هي الحرية الكلية. فهذه الحرية كما فهمتها المثالية الألمانية، وعند فوشته وهيجل بوجه خاص، ليست حرية بالمعنى الحقيقى، كما لاحظ هذا أيضاً أحد أتباع هذه المثالية فى الدور المتأخر من أدوار تطور الروى، ونعنى به شلنجر فى الدور الأخير. فقد قال شلنجر إن فكرة المثالية عن الحرية فكرة صورية جوفاء يجب أن تستبدل بها فكرة واقعية حية، هى أن الحرية هي القدرة على فعل الخير والشر بالنسبة إلى الإنسان الفرد. أى أنه لا بد للحرية أيضاً أن تكون قدرة على فعل الشر، وإلا - أى إذا اقتصرنا على فعل الخير وحده - فإنها لن تكون حينئذ حرية؛ ومن هنا فإن الحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون صفة من صفات الله عد من لا يجوزون على الله فعل الشر. ومن هنا جاء الارتباط الوثيق بين الحرية وبين الخطيئة: فحيث لا توجد الخطيئة لا توجد الحرية، وحيث توجد الحرية توجد الخطيئة بالضرورة..

وعن طريق هذا الارتباط بين الحرية والموت من جهة، وبين الحرية والخطيئة من جهة أخرى، كان الارتباط بين الخطيئة وبين الموت.

والارتباط بين الخطيئة وبين الموت قد بلغ أول درجة عليا من درجات التعبير

عنه فى المسيحية، وصور أصرح تصوير فى عبارة القديس بولس الشهيرة: «برأسه إنسان نفذت الخطيئة إلى العالم، وعن طريق الخطيئة نفذ الموت». فهذه العبارة تدلنا على أن المسيحية نظرت إلى الموت على أساس أن مصدره الخطيئة، أى أنها أدركت منذ ابتدائها ما هناك من صلة وثيقة جداً، هي هنا صلة الحلة بالمعلول، بين الموت وبين الخطيئة. وهى قد ربطت بينهما أيضاً عن طريق فكرة الحرية الفردية، خصوصاً إذا لاحظنا أن الحرية الفردية تحتل مقاماً عالياً فى الفكر المسيحى، ومصدر هذا ارتباط الحرية بالخطيئة؛ فإذا كانت فكرة الخطيئة تلعب الدور الأكبر فى الحياة الروحية المسيحية، كان لابد إذن من القول بالحرية الفردية بل وتوكيدها، مادامت هى مصدر الخطيئة. هكذا نرى أنه قد توافقت للمسيحية هذه العناصر الثلاثة المنزوية لوضع مشكلة الموت؛ ونعنى بها الشخصية والحرية والخطيئة، أى أن الناحية الذاتية كان من شأنها أن تهين للمسيحية أن تصنع مشكلة الموت وضماً حقيقياً، إن توافرت الناحية الموضوعية كذلك.

والناحية الموضوعية تقصد بها أولاً إدراك أن الوجود يقتضى طبيعته التتاهى، حتى يمكن أن ينظر إلى الموت نظرة حقيقية على أساس أنه عنصر مكن فى الوجود. وإلا، فإن الموت لن يكون له إذن مكان داخل نظرة الإنسان إلى الوجود، وإنما سيكون شيئاً عرضياً يمكن إغفاله؛ وهذا هو السبب فى أن الذين نظروا إلى الموت هذه النظرة لم يستطيعوا أن يضعوا المشكلة الحقيقية

الأصلي الحقيقي للمعرفة فيما يتعلق بالموت، ونعني به التلق *Angstangoisse* .

وعلى كل حال فإن المسيحية استطاعت أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً، ولهذا كان لها أثر كبير في جميع الفلاسفة الذين حاولوا من بعد وضع مشكلة الموت.

والعلة في أن النظرة الأخلاقية قد حالت بين المسيحية وبين إدراك الموت إدراكاً حقيقياً، هي أن نظرتها إلى الموت بوصفه شرّاً جعلتها تنظر إليه على أنه معضد للحياة، مع أنها قالت إنه عنصر مكون للوجود. فالواقع أن هذا القول إذا فُسر تفسيراً وجودياً صرفاً، وبصرف النظر عن كل تقويم أخلاقي، يدل على أن الموت جزء من الحياة وأنه ليس معضداً لها. فلكي تكون النظرة إلى الموت صحيحة يجب أن تجعل الموت جزءاً من الحياة، وهذا ما فعلته فلسفة الحياة، خصوصاً عند أشهر ممثلها من الألمان، نيتشه *Nietzsche* ولم. فقد قال نيتشه: «حذار أن تقول إن الموت معضد للحياة، ولكن كيف السبيل إلى جعل الموت جزءاً من الحياة».

إن أصحاب المذهب الحيووي يقولون إنه ليس خارج الحياة شيء، فالحياة هي الكل. ومعنى هذا أن الموت يجب أن يفسر أيضاً بالحياة وأن يفسر الموت بدورها بالموت. ولهذا يقول *Simmel*: «إن الحياة تقتضي بطبيعتها الموت، بحسبانه هذا الشيء الآخر الذي بالنسبة إليه تصير شيئاً، والذي بدوره أن يكون لهذا الشيء معناه وصورته». إن الحياة تقتضي الموت إذن، وما هو حي

أولى من أن يكون نهاية، لأنه ابتداء للحياة الروحية الحقيقية، حياة النفس تأمل للضرورة؛ هو على وجه العموم باب يفتح على الأبدية. فلا يمكن إذن من ينظر إلى الموت هذه النظرة أن يجعل منه مشكلة.

وإنما يكون الموت مشكلة من الناحية الوجودية حينما يكون في نظر المرء من جوهر الوجود، وجزءاً جوهرياً مكوناً له. وهذه ناحية أدركتها المسيحية فقال القديس بولس في السجادة السابقة نفسها: «وهكذا نفذ الموت في جميع الناس»، أي أن الموت عنصر مكون للوجود. ومن طريق هذا كله استطاعت المسيحية لأول مرة أن تضع مشكلة الموت وضعاً حقيقياً من حيث أن الموت مشكلة فحسب؛ ولكنها حينما أرادت أن تعرف هذا الموت من حيث ماهيته اختلطت بالنظرة الأخلاقية، بل وضعت بالنظرة الأولى، وكاد النظر أن يصرف عنها لحساب النظرة الثانية، حتى أوشكت الناحية الوجودية أن تختفي بتأثير الناحية الأخلاقية، خصوصاً أنها قد وقفت من الناحية الأخلاقية موقفين متناقضين. فقالت عن الموت إنه شر وقالت عنه إنه خير أي أنه شر بوصفه ابن الخطيئة وهو خير من حيث أنه الوسيلة بين المماتى واللامماتى، بين الإنسان وبين الله، إذ هو أصل الفناء. ولذا كان الشعور الذي يتم به إدراك ماهية الموت مزدوجاً: فهو قلق من ناحية بوصف الموت شرّاً، وهو سرور بوصفه خيراً من ناحية أخرى. وكانت نتيجة هذا أنها لم تستطيع أن تصل إلى إدراك ماهية الموت إدراكاً حقيقياً، ملاذات لم تأخذ بالمصدر

للموت. وعلى رأس هؤلاء جميعاً أفلاطون، فإنه قد على بالموت، بل قال عن الفلسفة إنها «تأمل الموت». إلا أن هذا القول يجب أن ننظر فيه جيداً حتى لا تقع في هذه التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها كثيرون، وأهم هذه التفسيرات تفسيران: الأول تفسر شوبنهاور والثاني تفسره بالمعنى الذي يفسره به قول آخر شبيه به في اللفظ هو تأمل الموت *Meditatio mortis* وهو قول مشهور في كتب التصوف المسيحي، أما شوبنهاور فيفسره على أن الموت هو الموضوع للرئيسي للفلسفة والمهم الأكبر للتفكير الفلسفي. فهذا تفسير خاطئ؛ لأن أفلاطون لم يجعل من الموت موضوعاً رئيسياً للتفكير الفلسفي، وبالأحرى لم يجعله الموضوع الرئيسى للفلسفة. وكذلك الحال في التفسير الآخر، فإن تأمل الموت عند المتصوفين المسيحيين يقوم على أساس النظرة المسيحية إلى الحياة، وهي نظرة تعارض تمام التعارض نظرة أفلاطون والروح اليونانية بوجه عام إلى الحياة. وإنما الذي يقصده أفلاطون بهذا القول هو أن الموت هو الوسيلة التي يتيسر بعد ذلك للفيلسوف أن يفكر جيداً، وذلك لأن حياة الفيلسوف عند أفلاطون هي حياة متجهة دائماً إلى تأمل الصور أو المثل، ولا يتيسر تأمل الصور تأملاً حقيقياً ما دامت النفس سجيبة في البدن، فلا بد من التخلص من البدن - أي لابد من الموت - حتى يكون في مقدور المرء أن يتأمل الصور دون أن يشوش عليه هذا التأمل مشوّه. فكان الموت في نظر أفلاطون، إذن جسر ومجر يتنقل بنا من حياة النفس في البدن إلى عالم الصور؛ هو ابتداء

المالية ومذهب الواقعية. واستمر النزاع قائماً بين المذهبين حتى جاء هسرتل Husserl في أوائل هذا القرن، فأقام بناء فلسفة جديدة هي فلسفة الظاهريات phenomenologie على أساس فكرة الإحالة المتبادلة intentionality. وخلاصة هذه الفلسفة هي أن هناك دائماً إحالة متبادلة بين الذات وبين الموضوع، فلا وجود للذات إلا من حيث كونها محيلة إلى الموضوع، كما أنه لا وجود للموضوع إلا على أساس أنه محيل إلى ذات. وحيث أن تلميذه هيدجر فطّق هذه الفكرة على الوجود متأثراً من ناحية أخرى بمذهب الفيلسوفين pragmatisme، فقال إن الوجود في هذا العالم بالنسبة إلى الأشياء وجود إحالة متبادلة على أساس أن كل شيء لابد أن يكون أدلة لشيء آخر، أي من أجل شيء آخر، وهذه «المن أجلية» هي جوهر الوجود في العالم. فإذا كان كل شيء «من أجل» شيء آخر، فإن الصلة إذن بين الأشياء صلة «اهتمام» Besorgnis، بمعنى أن الإنسان وقد قلب به في هذا العالم يسجّل نفسه في هذا العالم، ولكنه لن يجهل هذه الأشياء التي هي مصدر عانيته وجزعه ومخاوفه وآماله، وإنما ستكون هذه الأشياء مصدراً «لاهتمامه» بها، أي معرفته إياها. ومن هنا فإن المعرفة لن تكون كما صورها الفلاسفة من قبل نوعاً من الانعكاس الخالص على النفس كما يمكن أي شيء على مرآة، وإنما ستكون المعرفة دائماً مطبوعة بطابع عاطفي انفعالي، فإذا أضفنا هذا العنصر العاطفي الانفعالي إلى صلة «الاهتمام» استعالت هذه الصلة إلى صلة هم Sorge.

إلى الطريقة التي بها يختار الموت ضحاياه تكفي لإقناعنا بعكس هذا، فهو تارة يطيل حياة الناس حتى لتكون قد استغفقت كل إمكانياتها وزيادة؛ طوراً آخر - لعله أن يكن الأكثر حدوثاً - يقصر حياة الناس حتى لاتكاد هذا الحياة تكون قد حققت غير جزء ضئيل من إمكانياتها، بينما ظلت بقية الإمكانيات موجلة لا سهيل مطلقاً إلى وفائها، ومعنى هذا أن النهاية يجب أن تفسر تفسيراً آخر غير تفسيرها بأنها نضوج، تفسيراً إذن يجمع بين الوجود والموت من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يفترض وجود الموت في الوجود أو الحياة على صورة تطور نحو غاية، أعني أن الوجود يجب أن يفسر من جديد على أنه يقتضي من حيث جوهره الغناء، وأن الغناء حالة وجودية تكون فيها الوجود مدك كينونته، وهذا معناه أيضاً إقامة مذهب في الوجود جديد على هذا الأساس، وهذا ما حاولت أن تفعله فلسفة الوجود عند هيدجر Heidegger ثم يسهل Jaspers.

بدأت هذه الفلسفة بحثها في الوجود بالكشف عن المصدر الحقيقي لمعرفة الوجود، فقبلت الوضع الذي وضعنا فيه ديكارت منذ أوائل العصر الحديث حين جعل الفكر أساس الوجود، مما أدى إلى قيام تلك المشكلة الكبرى - مشكلة نظرية المعرفة - وهي المشكلة التي تدور حول الصلة بين الذات وبين الموضوع. فهل الموضوع من نجاج الذات، أو حال tran- scendant على الذات؟ وعلى أساس الوضع الذي اختاره المرء في نظريته إلى الصلة بين الاثنين قسام المذهبين الرئيسيان في الفلسفة، وأعني بهما مذهب

هو وحده الذي يموت وما الموت إلا حد للحياة، هو الصورة التي تلبسها الحياة وتحطمها من بعد، وهذه الصورة لا توجد في اللحظة الأخير فحسب، بل توجد في كل لحظة من لحظات الحياة، وتعين مصنمون هذه اللحظات. هي صورة باطنة إذ توجد منذ بدء الحياة ويدونها ستكون الحياة منذ البدء شيئاً آخر. الموت باطن في الحياة ومحاث immanent لها إذن وليس عالياً transcendant عليها، لأن الموت العالي على الحياة حادث خارجي عرضي صرف، والخلاصة إذن أن الموت حالة من حالات الحياة، حالة ضرورية تكون فيها الحياة منذ البدء، وهذا ما صير عنه أحد كتاب العصور الوسطى في قصة «الفلاح اليهودي» حين قال: «مذ أن يأتي الإنسان إلى الحياة، يكون بالفعل في شيخوخة الموت». فالنهاية إذن في حالة الموت هي كانهاء النمو والنضج بالنسبة إلى الثمار، فنحن في هذه الحالة لانقول عن النضج إنه جاء دفعة واحدة، وفي اللحظة الأخيرة التي تم فيها النضج، وكأنه شيء منفصل قد ألق بالثمرة أو كأنه خاتم ختمت به، وإنما النضج قبل مستمر ابتداءً منذ ميلاد الثمرة واستمر يساير حياتها لحظة بعد لحظة حتى أنتت نهايته، وهي تمام النضج. ومثل هذا أيضاً يقال عن الموت، فهو موجود متطور منذ بداية الحياة، هو مقارن للحياة إذن لايفصل عنها أي وجدت.

وهنا تنشأ مشكلة أخرى: فهل صحيح أن الموت مثل النضج؟ هل صحيح أن النهاية هنا معناه التمام والكمال وتحقيق كل الإمكانيات؟ نظن أن نظرة بسيطة

ونحن قد استعملنا حتى الآن كلمة وجود، استعمالاً عاماً، والواقع أنه يجب أن يفرق بين نوعين من الوجود: النوع الأول هو ما يمكن أن نسميه باسم «الآنية»، ترجمة للكلمة الألمانية Dasein وهي كلمة من العبري أن نجد لها مقابلاً دقيقاً في أية لغة أخرى من اللغات المعروفة لدينا، ومطاباً لوجود الأشياء حاضرة بالفعل، والنوع الثاني هو ما يمكن أن يسمى باسم «الوجود الماهوي» Existenz، لأنه يقصد به ماهية الوجود. وهذه التفرقة تقوم على أساس التفرقة المشهورة والتي تلعب أخطر دور في الفلسفة اليوم، وأعلى بها التفرقة بين «الواقعية» Wirklichkeit، و«الإمكانية» Möglichkeit: فالنوع الأول من الوجود هو الوجود الواقعي، والثاني هو الوجود الإمكانى أو الماهوي والصلة بين الوجود الماهوي وبين الوجود الواقعي أو «الآنية»، على أنحاء ثلاثة: فمن حيث إن الآنية تشير مقدماً إلى إمكانيات لم تتحقق بعد تسمى الصلة إضماراً وتصميماً En-twurf، ومن حيث إن الوجود الماهوي انتقل إلى حالة تحقق فصار «الآنية»، وإن كان جزء ضئيل من الإمكانات هو فقط الذي تحقق، تسمى الصلة واقعية Fakzitat، effectivité ومن حيث إن الآنية هي وجود بين أشياء أو وجود في العالم تسمى الصلة حيثكز سقوطاً Verfallen، dechéance وهذه هي الخصائص الرئيسية للآنية. ونحن قد قلنا إن «الهم» هو الطابع الأصلي للوجود، ونقصد بالوجود هنا «الآنية»، فلا بد إذن أن نجد في «الهم» هذه الخصائص الرئيسية الثلاث. ولهذا نجد

هيدجر يعرف الهم بأنه: «الوجود الذاتي» مع الإمكان بالفعل. في العالم، Sich Vorweg-schon-in der-welt-sein وواضح أن هذا التعريف يعبر عن تلك للخصائص الرئيسية، فقوله: «مع الإمكان، يعبر عن الإضمار والتصميم، وقوله «بالفعل» يعبر عن الواقعية، وقوله «في العالم، يعبر عن السقوط. أما قوله «الذاتي، فراجع إلى «الآنية»، فقد قلنا إن الإحالة المتبادلة هي طابع الوجود، أعني أن كل شيء لابد أن يحصل إلى شيء آخر. إلا أن هذه الإحالة إلى آخر لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية، بل لابد أن تصل إلى شيء لا يحول إلى غير ذاته، وهذا الشيء هو «الآنية»؛ فهو يحول إذن إلى ذاته، ومن هنا قلنا: «ذاتي، في تعريفاً للفظ «هم». وبخاصة هذا كله أن «الآنية» في فهم من أجل ذاتها؛ أو بمباراة أخرى «الآنية» مضمومة بإمكانياتها الذاتية.

ثم إن هذه الصفات تشير إلى طابع أصلي آخر للوجود، فلماذا إذا تعمقنا في معنى الصلة الأولى وهي صلة الإضمار والتصميم لوجدنا أنها تدل على أن «هذا الوجود، يضمّر ويضمّر إمكانيات ذاتية باستمرار أو بمباراة أخرى أن «الآنية» في تصميم بالنسبة إلى ماهيتها: والتصميم إشارة إلى شيء لم يتحقق بعد بالفعل ويمكن أن يتحقق في المستقبل، ومعنى هذا أن هذه الصلة تنسم بسمه الاستقبال. وعلى العكس من هذا نجد أن الصلة الثانية وهي صلة الواقعية، تدل بوضوح على أن التحقق للإمكانات قد كان، أعني أنها تنسم بسمه المضي. وأخيراً نجد الصلة الثالثة مطبوعة بطابع الحضور،

لأنها تدل على الوجود حاضراً بين أشياء. فكان «الآنية» إذن تنسم بسمه الاستقبال والمعنى الحضورى بآيات الزمان الثلاثة، أي أن جوهر الوجود هو الزمانية، فالزمانية إذن طابع أصلي للوجود. وهنا يلاحظ أن الزمان قد فسر تفسيراً جديداً. والواقع أن هيدجر قد ثار على التفسير المؤلف للزمان على أساس أنه عبارة عن خط مستمر مقسم إلى آتات ثلاثة متتالية، كما ثار قبله بقليل برجسون واشبنجلر، نظر لما في هذه النظرة الآتية للزمان من تشويه لحقيقته، لأننا في هذه الحالة تنصرون الزمان على أساس المكان، مع أن الزمان والمكان مختلفان كل الاختلاف. وكما نعت برجسون هذا الزمان متصوراً على هذا النحو بأنه زمان آت، وصف هيدجر هذا الزمان بأنه زمان غير حقيقي، هو زمان الساعات والحياة والحياة العملية، أما الزمان الحقيقي فهو الزمان الوجودي أو الزمانية Zeitlichkeit، وهو هذا الذي فسره منذ قليل، ومن هذا التفسير يتبين لنا بوضوح أن صفات الوجود الأصلية هي عينها صفات الزمانية، ومعنى هذا أن الوجود والزمان شيء واحد.

فلننظر الآن في ماهية هذا الزمان الوجودي أو الزمانية، فنقول أولاً إن هيدجر يميز بين هذه الأحوال الثلاث للزمانية من حيث المرتبة فيجعل المرتبة الأولى للحالة الأولى وهي حالة المستقبل. فالزمانية الأصلية الحقيقية تصير في حالة الزمانية ابتداءً من المستقبل الحقيقي، حتى إنها لتوظف الحاضر بأن تكون هي مستقبلاً قد كان، فالظاهرة الأولية للزمانية الأصلية

الحقيقية إذن هي المستقبل . وتستطيع أن نفسر هذا بعبارة أخرى فنقول: إن ماهية «الآنية» هي الإمكانات، والإمكانات أشياء لم تتحقق بعد، أي أنها في حالة الاستقبال، فالمستقبل إذن جوهر الوجود، ونظراً لهذه الأهمية الكبرى للمستقبل، يجب علينا أن نحال مضمونه.

في المستقبل تكون «الآنية» في حالة إضمار وتصميم وتوقع مستمر بالنسبة إلى ذاتها، نظراً إلى أن الوجود الكلي لم يتحقق بعد بتمامه بأن بقيت فيه إمكانات أخرى لم تزل غير متحققة، ومعنى هذا أن «الآنية» - حالة المستقبل - لا يمكن أن تكون كلا تاماً، بل لابد أن يوجد فيها باستمرار «نقص» بسبب عدم تحقق جميع الإمكانات؛ أي أن «الآنية»، على حد تعبير هيدجر، في حالة «تأجيل» باستمرار. وفكرة التأجيل، Ausstand، sursis، هذه من بين الأفكار التي على هيدجر يتمم معناها إلى حد بعد، نظراً لما لها من أهمية رئيسية بالنسبة إلى مشكلة الموت. وخلاصة ما قاله في هذا التحليل أن معناها ليس بعد، وهذه يمكن أن نفهم بمعنيين: فقد تكون بمعنى أن شيئاً ليس في المتناول في لحظة ما، كما يقال عن باقي دين: لم يدفع بعد، أي أننا في هذه الحالة نجزئ الشيء ونجعل منه أجزاء ميسرة الآن وأخرى سقأتى فقتصاف - مجرد إضافة - إلى الأجزاء السابقة. وتظاهر أن هذا المعنى لا يمكن أن يكون المقصود من التأجيل حينما يقال عن «الآنية» إنها في حالة تأجيل مستمر، لأن «الآنية» لا يمكن أن تقسم إلى أجزاء هذا التقسيم الآتى، خصوصاً إذا لاحظنا أن المؤجل أو الذي ليس بعد، عنصر

جوهرى في «الآنية»، فهذا الوجود هو عليه موجه. وإذا كان كذلك، فإن من جوهر الوجود حينئذ هذا «الليس بعد» أو المؤجل؛ وهو موجود بوجوده.

وهذا «الليس بعد»، الذي هو عنصر جوهرى في الوجود، معناه للنقص، أي أن هذا الوجود، ينقص شيء باستمرار، فهو إذن في حالة نقص مستمر. أجل، إن هذا «الليس بعد» إمكانية، ولكنها إمكانية مطلقة التحقيق بالضرورة، لأنها عنصر جوهرى في الوجود كما قلنا. بل هو أعلى درجة من درجات الإمكانية، لأنه إمكانية عامة، ولكنه أيضاً أعلى إمكانية لأعلى امتناع، لأن الامتناع هنا مطلق. وخلاصة هذا كله أن من بين العناصر الجوهرية في الوجود يوجد عنصر الإمكانية المطلقة. وهذا هو الموت. لأن الثوب هو إمكان «هذا الوجود» أن لا يمكنه تحقيق حضور بعد، أو إمكانية الامتناع المطلق لهذا الوجود. وليس وراء هذه الإمكانية حد، لأن الوجود لا يستطيع مطلقاً أن يتخطى الموت، وإنما يوجد دائماً من هذا الجانب من الموت ولا يمكن أن يكون وراءه. وما ليس له حد هو المطلق. إذن هذه الإمكانية مطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية إمكانية مطلقة، فالموت إذن هو الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة. وعلى هذا فإنه لما كانت الإمكانية المطلقة للإمكانية المطلقة (عنصرًا جوهريًا في الوجود، فالموت إذن عنصر جوهرى في الوجود. فحيث يكون وجود، يكون بالضرورة موت. وبهذا المعنى وحده يجب أن يفهم الموت على أنه نهاية. فلفظ «نهاية» يطلق بمعنى عدة. فيقال مثلاً عن المطر إنه «انتهى»،

بمعنى أنه انقطع انقطاعاً نهائياً؛ ويقال عن طريق في حالة بناء إنه «انتهى» هنا، بمعنى أنه انقطع ولكن لم يكمل بعد؛ ويقال ثالثاً عن طريق انتهى بناؤه إنه انقطع، أي ليس بعد هذا شيء منه باقياً؛ ويقال رابعاً عن لوحة تنازلت يد الفنان للمرة الأخيرة إنها انتهت، بمعنى أنها كملت وبلفت تمامها. ولا يمكن أن يقال عن الموت إنه انتهاء بأى معنى من هذه المعانى لأنه لا يوجد من بين هذه المعانى لتنهاية ما يفترض في الشيء المنتهى أن الانتهاء موجود فيه منذ أن كان، بينما الموت - كما أثبتنا - موجود في الوجود منذ هو وجود أى منذ كينونته. وإنما يجب أن نفهم النهاية بالنسبة إلى الموت بمعنى أن الوجود منذ كينونته هو «وجود لفناء» Sein zum Ende.

وتلك هي المشكلة الحقيقية للموت، فهي مشكلة تنهى الوجود جوهرياً.

ولكن توجد إلى جانبها مشاكل ثانوية للموت قد تفيدنا في دراسة هذه المشكلة الحقيقية، لكن بشرط أن يكون الأساس في بحث هذه المشاكل الثانوية هو المشكلة الحقيقية.

وأول هذه المشاكل الثانوية. المشكلة النفسانية للموت، وتندرج حول البحث في الشعور الإنسانى نحو الموت، أولاً بإزاء حوت الذات الخاصة وثانياً بإزاء موت الآخرين. لكن نلاحظ هنا أن البحث في هذه المشكلة ليس بحثاً في الأحوال النفسية عند الميت، بل هي بالأحرى بحث في الأحوال النفسية عند المحتمر.

الموت اتجاهًا يكشف لها عن سر الوجود. فكان منطق الحضارة إذن - سواء بالنسبة إلى الحضارة الأوروبية وإلى الحضارة الجديدة - يؤذن بوجود قيام هذا المذهب الجديد اليوم؛ والمسئولية في إقامته مسئولية مزدوجة كذلك.

فمن ذا الذي يريد أن يتحمل هذه المسئولية؟

خلاصة مذهبنا الوجودي

الزمان الوجودي

غاية الموجد أن يجد ذاته وسط الوجود. فالوجود نوعان: مطلق ومعين، وكلاهما يطلق بعده معان. أما المطلق فيمتاز خصوصاً بمميزات ثلاث أولها: أن تصوره أهم التصورات حتى إنه ليظهر على المقولات نفسها. وإذا كان كذلك، فهو غير قابل لأن يحد، لأن الحد إنما يتم بالجنس والفصل، وفكرة الوجود لا تدخل تحت أي جنس، مادامت أهم الأشياء، وليس لها في ذاتها فصل نوعي، لأنها غير متعينة أي تميز. وتلك خاصيته الثالثة، إذ ما دام غير قابل لأن يحد، فإنه سيكون غير معروف ماهية، ولكنه مع ذلك معروف الآتية، لأنه الصفة الأولى كل الأولى.

ومن شأن هذه الخصائص الثلاث ألا تقدم لنا عن الوجود المطلق فكرة واضحة، مما كان مصدر الإشكال في فكرته باستمرار. فالواقع أن الوجود المطلق ليس وجوداً حقيقياً، لأنه إما وجود صرف فيه النظر عن كل تعيين ولم نصل إليه في الواقع إلا بوساطة التجريد عن الواقع، وإما وجود كلي على

وهذا المذهب الفلسفي العام لم يحم بناؤه بعد، وإنما انتهينا إلى تجديد المعنى الحقيقي لمشكلة الموت بفصل هيدجر، ونظرنا بإشارات وملاحظات داخلية في نطاق مظاهرات الموت، بفصل سيسر. وبقي إذن إقامة هذا المذهب كله على أساس البرنامج الذي رسمناه، أو على أي أساس آخر يتناول الموت من حيث كونه مركز التفكير الفلسفي ونقطة الإشعاع في النظرة إلى الوجود.

والطور الحالي من أطوار للحضارة الأوروبية يؤذن بوجود قيام هذا المذهب، لأنه طور نهاية هذه الحضارة وأن يقام حضارة جديدة، وطور للآتية في الحضارة هو ذلك الطور الذي يسود فيه وجدان الليل بدلا من قانون للنهار الذي يتحكم في أطوار للنمو والتمزج للحضارة. ووجدان الليل يتعلق دائما بالجانب المظلم، جانب الفناء، ومن أجل هذا يجعل مركز تفكيره الموت. وعنده أن الأولوية للوجود على الفكر، بعكس قانون النهار الذي يجعل الفكر أساس الوجود؛ ولهذا نرى أن العقل يسود بأحكامه عدد قانون النهار، بينما العاطفة هي وسيلة المعرفة الرئيسية في نظر وجدان الليل. وليس من شك، بعد أبحاث أشتينجلر في فلسفة الحضارة ومن جرى في أثره مثل برديايف Berdiaeff، في أن الطور الذي توجد فيه الحضارة الأوروبية اليوم هو طور النهاية.

إلا أن جعل الموت مركز التفكير في الوجود يؤذن أيضاً بميلاد حضارة جديدة، لأن روح الحضارة تستيقظ في اللحظة التي تتجه فيها بنظرها إلى

كذلك يمكن البحث في الموت من الناحية التقييمية، فنبحث في هل الموت خير أو شر؟ ولكن هذا البحث لا يتيسر إلا إذا بحثنا من قبل في ماهية الخير وماهية الشر من الناحية الميتافيزيقية الوجودية، أي أن البحث لا يتيسر إلا على أساس ما وصلنا إليه من نتائج في المشكلة الحقيقية. وفي هذه الناحية التقييمية أيضاً يمكن البحث في الصلة بين الموت وبين المنطق، خصوصاً فيما يتصل بمشكلة السلب بأنواعه من تناقض وتضاد. لأن المنطق يقوم - حتى الآن - على أساس قانون التناقض، بينما نجد أن مشكلة الموت قد بدأ أنها قد انتهت إلى القضاء على هذا القانون.

كما نستطيع أيضاً أن نبحث في الصلة بين الموت وبين مسائل الإلهيات، خصوصاً فيما يتعلق بوجود الله ومسألة الخلق من عدم، فإن هذه المسائل متأخذ وضعاً جديداً بعد البحث في المشكلة الحقيقية للموت.

وهكذا نجد أننا نستطيع أن نقوم مذهباً فلسفياً عاماً على أساس مشكلة الموت ينقسم تلك الأقسام الأربعة للتقليدية للفلسفة. فيتناول أولاً الناحية الفلسفية بعنوان «مظاهرات الموت»، ويتناول ثانياً الناحية التقييمية بعنوان «تقييمية الموت»، وثالثاً الناحية الإلهية بعنوان «إلهيات الموت»، ويتناول رابعاً وفي الدرجة الأولى الناحية الوجودية بعنوان «وجوديات الموت». وهذا كله بشرط أن تكون الناحية الوجودية لمشكلة الموت هي الأساس في كل بحث فيه، كما هو ظاهر مما قلناه.

هيئة الروح المطلقة أو الصورة. وهو أيضا، وإن كان أقرب إلى العينة، نوع من التجريد، إذ فيه يغنى الفرد في كلى غامض لا نستطيع أن نحدد إلا بواسطة الفرد. كما أن ما تضمنه من معاني، هي من خصائص الوجود الحقيقي، قد فهم على نحو يسليه هذا الطابع.

إنما الوجود الحقيقي هو وجود الفردية، والفردية هي الذاتية، والذاتية تقتضى الحرية والحرية معناها وجود الإمكانية.

ذلك أن الموجود المعين على ثلاثة أبعاد: وجود الموضوع، وجود الذات، والوجود في ذاته. أما وجود الموضوع فيقصد به وجود الموضوعات الخارجية عن الذات المعارة، أى وجود الأشياء في الزمان والمكان، سواء أكانت هذه الأشياء روحية أم مادية، واقعية محسوسة أم مثالية ذهنية. والخاصية الرئيسية لهذا النوع من الوجود أنه وجود أدوات، أى أشياء يحيل بعضها إلى بعض ويستخدم بعضها من أجل بعض، ثم إنه وجود ليس يعرف ذاته.

أما الوجود الثانى، أى وجود الذات، فميزته الأولى أنه يعرف ذاته، ففيه الأنا فى نسبة مع نفسه، والإحالة فيه، لا من الذات إلى الغير، بل من الذات إلى الذات، وهى إحالة لا تنقسم بسمة الأداة، بل بسمة التوتر الحى والكلية للخصية التى تصالون أن تفيض مضمونها بواسطة الإيفال المستمر فى الاستبطان الذاتى. فوجود الذات إذن وجود شاعر بوجوده، محيل إلى نفسه. وقد سمينا الوجود الأول وجود موضوع لأنه وجود بالنسبة إلى

ذات، أما إذا صرفنا النظر عن هذه النسبة، فإن هذا الوجود يسمى الوجود فى ذاته، وهو المسمى أحيانا، خصوصاً عند «كنت» باسم الشيء فى ذاته، وهو وجود لا يبرره شيء، وخير ما يقال عن فكرته إنها فرض محدد، قصد به إلى وقف المعرفة الإنسانية عند حد معلوم، ليس عليها ولا لها أن تتجاوزوه. ولهذا فإنه يتسبب بالأحرى إلى نظرية المعرفة، مما يصغينا من البحث فيه هنا فى مذهبنا الوجودى هنا.

لم يبق إذن إلا وجودان: وجود الذات ووجود الموضوع. فهل نرد الأول إلى الآخر، كما فعلت المادية؟ أو نرد الموضوع إلى الذات، كما فعلت المثالية؟ لا هذا ولا ذلك. إذ وجود الذات لا يمكن أن يفهم مستقلا عن عالم الموضوعات الذى فيه تتحقق الذات إمكاناتها عن طريق الفعل واستخدام الذات الأخرى كأدوات فى سبيل هذا التحقيق، لأنه لا بد لها أن تظهر فى عالم تذبذ فيه حريتها وتنتقل فيه ماهيتها من الإمكان إلى الواقع. أجل، إن هذا سيؤدى إلى سقوطها، ولكنه سقوط ضرورى ليس فيه معنى القدر، ولا بقيت إمكانية معلقة على هيئة وجودية ممكنة. ولا معنى للإمكان، إن ظل دائما مطلقا. كما لا نستطيع من ناحية أخرى أن نرد وجود الذات إلى وجود الموضوع لأن فى هذا قضاء على الذاتية، إذ تصبح الذات موضوعاً من جملة الموضوعات فى العالم، وفى هذا إلغاء لجوهرها. ولك أن تسأل بعد هذا: وإماذا لا نعدنا موضوعاً من جملة الموضوعات فى العالم؟ أولميت الذات الواحدة فى مقابل ذوات

أخرى لا تنقل عنها؟ أو لما نضعها، لا كذلك كلية واحدة، بل كذوات عدة، وإلا وقعا فيما حاولنا تجنبه من رفض فكرة الكل المطلق؟

والجواب عن هذا يستدعى البحث فى معنى الذات التى نعدنا هنا.

أما الذات فهى الأنا المريد. والشعور بالذات إنما يتم فى هذا القول: أنا أريد. ولكى يجد المرء ذاته، فعليه أن يشدها فى فعل الإرادة، لا فى الفكر كفكر، أى كحالة لا كعملية. ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى مقالة ديكرات المعروفة. لأن الفكر كفكر لا يمكن مطلقاً أن يؤدى إلى الوجود، وبالتالي إلى إثبات وجود الذات، اللهم إلا إذا فهمنا الفكر بمعنى فعل الفكر، فهكذا وحده يمكن إنقاذ مقالة ديكرات. ولكنه إنقاذ لا يمكن أن يفيد فى شيء، لأننا نكون حينئذ بإزاء مصادرة على المطلوب الأول أو بإزاء توصيل حاصل على أقل تقدير. لأن معنى هذه المقالة سيكون فى هذه الحالة: أنا، أنا الذات المفكرة، موجودة. ولن تكون حينئذ بإزاء انتقال من الفكر إلى الوجود، بل انتقال من الذات إلى الوجود، أو، والمعنى واحد، من الوجود إلى الوجود، أى أننا هنا بإزاء توصيل حاصل.

إنما يتم الشعور بالذات حقاً فى فعل الإرادة، كما لاحظ مين دي بينزان بحق: فهو شعور بالأنا المريد ولما كانت الإرادة تقتضى الحرية ولا تقوم إلا بها، فالشعور بالذات يقتضى الشعور بالحرية ومن هنا فإن الذات والإرادة والحرية معانٍ متشابهة يقتضى بعضها بعضاً. ولذا فإن الشعور بالذات يزداد بمقدار ازدياد

الشعور بالحرية. والذات الحقّة، الذات البكر التي تستمد وجودها من الابدوع الصافي للوجود الحقيقي، هي الذات الحرة إلى أقصى درجات الحرية، الحاملة لمسئوليتها بكل ما تتضمنه من خطر أو قلق أو تضحية.

لكن الحرية تقتضي الإمكانية، لأن الحرية تتضمن الاختيار، وكل اختيار هو اختيار بين ممكنات، فإذا كان جوهر الذات في الحرية، فماهيته تقوم إذن في الإمكانية. وهذه الإمكانية ليست مطلقة، أي خالية من كل تحقق، بل لابد لها من أن تتحقق، ومعنى تحققها أن تختار من بين الممكنات حتى إذا ما تم الاختيار، انتقلت الذات من حالة الحرية إلى حالة الضرورة، والضرورة هنا هي تحقق الإمكانية على هيئة وجود في العالم، ومن هنا أيضاً تثبت ضرورة وجود الذات في العالم بين أشياء.

نحن إذن بإزاء نوعين من وجود الذات: ذات مريدة حرة لا تخضع لغير إمكانات لم يأن لها أن تتحقق بعد، وذات قد اختارت فحققت بعض إمكاناتها، وهي في طريقها إلى تحقيق الكل، إن أمكن. ووجود الذات على النحو الأول هو ما يسمى باسم الوجود الذاتي الممكن، وما كانت هذه الإمكانيات جوهر الذات، وماهيته فيمكن أن يسمى باسم الوجود الماهوي. وهو وجود يمتاز خصوصاً بالحرية المطلقة. والصلة فيه ليست صلة بين ذات وأخرى أو بين ذات وأشياء في العالم، وإنما هي صلة بين الذات وبين نفسها، أما الذات التي اختارت فبفتح وجودها على هيئة الآتية، أي الوجود - في - العالم بين أشياء.

والوجود الحقيقي الأصل للذات هو الوجود الماهوي، لأن الصلة فيه بين الذات وبين نفسها. وهذه الذات إذن فردية إلى أقصى حدود الفردية وهذه الفردية المطلقة، أو هذا الأنا، هو إذن الوجود الأصل الذي أصدر عنه في كل أفكاره وأفعاله. وهي حينئذ في حالة عزلة كاملة، وحيدة مع مسئوليتها الهائلة، شاعرة بأن لها معنى لانهايا، شعوراً يصدر إليها من كون حريتها مطلقة. وهي حال تقرب من تلك التي نشدها كبار الصوفية وعبرت عنها القدسية تزيلاً الأهلوية في قولها: «أنا وحدي مع الله وحده، والوجود الحق إذن هو هذا الوجود الذاتي، أما الوجود المرسوموعى، أعني الوجود بين الموضوعات والحياة على غرار الموضوعات، فوجود زائف، لأنني لا أكون فيه مالكا لذاتي، بقدر ما تكون الأشياء مالكة لي. والسقوط يأتي من الاتصال بأكبر عدد من الموضوعات. فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسباً عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء.

ولهم في كل ما قلناه حتى الآن عن وجود الذات أن نفهم أن ثمة وجودين، وجوداً للذات على هيئة إمكانية تنتقل إلى الواقع بغضل الحرية، فبواسطة الحرية التي للذات الممكنة تختار الذات بعضاً من أوجه الممكن وتحققه عن طريق الإرادة، وهذا التحقق العيني يتم في العالم، ويسمى حينئذ بالآتية. وهذه الآتية نوع من التفسير والفهم، كما يقول هيدجر للوجود الممكن، أعني عرض ما فيه، لأن في هذا كيفية وجودها، أي أنها لا تتم إلا على هذا النحو، وإلا لما كان ثمة تحقق،

وبالذات لم تكن ثمة آتية. والمصدر الذي عنه تصدر الآتية في تفسيرها للوجود الممكن هو الزمان. ولهذا فإن كل محاولة لفهم الوجود عامة، والآتية بوجه خاص، بدون الزمان محاولة فاشلة. فالزمان هو الشرط الأساسي في تكوين الآتية، وهو العامل الأصل في انتقال الوجود إلى حالة الآتية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق، أي للآتية. وعلى هذا فلا بد لنا، لكي نفسر حقيقة الوجود عامة أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وسأرى حينئذ أن الزمان يمكن أن يفسر به الطابع الأصلي للوجود، لكل ما في الوجود.

وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو العلة في إخفاق كل ما قال به الفلاسفة من مذاهب في الوجود حتى الآن، والذين حاولوا منهم إدخال الزمان - إلى حد ما - في تفسيرهم لبعض أنحاء الوجود، لم يفهموا الزمان بمعناه الحقيقي، بل كانت لديهم عنه فكرة إما مبدلة زائفة وإما ناقصة. ذلك أنهم فهموا الزمانية بمعنى الوجود «في الزمان» ووفقاً لهذا قسموه أقساماً: فقسم من الوجود يخضع للزمان ويجري فيه كأحداث الطوبى والتاريخ، وقسم لا يخضع له ولا يرتبط كالسبب الرياضية. وكل هذا في داخل هذا الوجود. ثم قسموه قسمة ثنائية أخرى إلى وجود في الزمان، هو الوجود الفاني، ووجود فوق الزمان هو الوجود الأزلي الأبدى، ويدهما هوة حاول البعض اجتيازها بسلسلة من المتوسطات، وقال البعض الآخر إنه ليس من الممكن عبورها.

والوضع الصحيح عندنا أن نفهم الوجود على أنه زمانى فى جوهره ويطلبته، وتبعاً لهذا فإن كل ما يتصف بصفة الوجود لابد أن يتصف بالزمانية. وليس معنى الزمانية مجرد الوجود «فى الزمان»، وكأن الزمان إطار مجهول فيه الوجود، كما ينظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان بل نقول فضلاً عن هذا إن ما يدعون أنه «فروق الزمان» أو «خارج الزمان» هو أيضاً زمانى، ما دمتا نعوذ إليه صفة الوجود. وصفة الزمانية إذن تطبع كل موجود وتثعب فيه، كروحه الحقيقية؛ فالزمان هو المقوم الجوهرى لماهية الوجود، والعامل والفاعل فى تحديد معناه.

وتفسير الوجود على هذا النحو فيه ثورة لاتقل فى عظمتها وخطورتها لاجلها عن تلك التى قام بها كوبرنيك فى علم الفلك، فإذا كان كُتبت قد نعت مذهبه اللقدي بأنه ثورة كوبرنيكية فى نظرية المعرفة، فإن فى وسعنا أن نعت مذهبنا هذا بأنه ثورة كوبرنيكية فى علم الوجود.

وكل ثورة تبدأ بهدم الأوضاع السابقة، لذا كان علينا أن نقد عارضين ما قائله الفلاسفة من قبل فى الزمان، وغرضنا من هذا النقد ليس سلباً كله بل هو إيجابى فى أهم نتائجه، وذلك بأن يكون النقد أداة لاستخلاص المشاكل والشكوك التى يحتملها موضوع النظر، ثم لوضعها بعد فى الوضع الصحيح المؤدى إلى تحقيق الغاية، وهى عندنا هذا تفسير الوجود على أساس الزمان.

والمذاهب التى وضعها السالفون من الفلاسفة فى الزمان يمكن أن ترد إلى

ثلاثة رئيسية: المذهب الطبيعى ويمثله أرسطو الذى حلل الزمان تحليلًا يمكن أن يعد الصورة العليا لتفسير الزمان والوجود المرتبط به عند الأقدمين، ثم المذهب اللقدي، أى المتصل بنظرية المعرفة، وهو الذى أقامه «كُتبت» وسار عليه من تأثره حتى نهاية القرن الماضى، والثالث هو المذهب المجرى الذى فصله برجمون. هذا فى داخل ميدان الفلسفة، أما فى الفيزياء فمذهبان رئيسيان: المذهب المطلق، ويمثله خصوصاً نيوطن، والمذهب النسبى الذى وضعه أينشتاين.

ومن هذا البحث اللقدي نستطيع أن نستخلص النتائج العامة التالية:

١ - أن الزمان نوعان: زمان فيزيائى، و زمان ذاتى وسميه بعد بالزمان الوجودى.

٢ - أن مشكلة الزمان مرتبطة تمام الارتباط بمشكلة الوجود بوجه عام، وسرى أن الزمان عامل جوهرى مقوم للوجود.

٣ - أن الوجود وجودان: وجود الذات، ووجود الموضوع، ولكن الوجود الأسيل - بالنسبة إلى الإنسان على الأقل - هو وجود الذات، حتى إننا سنتهى فى آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات.

٤ - أن العقولتين الرئيسيتين اللتين يتعين بهما الوجود هما الواقع والإمكان وتبعاً لهما ينقسم الوجود إلى وجود ماهوى وأبى.

٥ - أن الحرية هى الصفة الأولى لوجود الذات، وهذا يستخلص من النتيجة السابقة إلى كنتيجة لفكرة الإمكان كما بيناها، والصلة بينها وبين الواقع.

٦ - أن مشاققة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسألة الأولى التى على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب فى الوجود والأخلاق، وأن فكرة اللقود هى الفكرة التى يجب أن تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية.

٧ - أن العقل المطلق ليس هو الملكة الوحيدة التى يستطيع المرء بها أن يدرك حقيقة الوجود الحى. تلك أهم النتائج، والناظر إليها يلمح فيها التقسيمات العامة لمذهب فى الوجود.

إن الشعور بالوجود لا يكون قوياً عن طريق الفكر المجرد لأن الفكر المجرد انتزاع للفكر من تيار الوجود الحى ولتعملاً فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة، ولا يسودها فعل وحركة، بل صيغ خارجية عن الوجود الحى لا تنبض بدمه إنما يتم هذا الشعور حقاً فى حالة الفعل الباطن المنشعب أطفاله فى الحياة المضطربة، فى حالة التجربة الحية التى نستطيع فيها أن نكون على اتصال مباشر بالوجود فى قوته. وهذا إنما يتم بملكة خاصة غير العقل، لسا ندرك كيف نسميها، ولعل خير لفظ يعبر عنها هو الكلمة العربية «وجدان»، على أن نفهم هذا اللفظ بمعنى الملكة التى تعاني بها الوجود بما هو عليه فى نسيجه المتوتر على حال العاطفة وقوة الإرادة. وقد استعملنا كلمة «معاناة» لئلا نزيل فكرة العيان والروية، ونل على أننا هنا بإزاء إدراك لا يتم إلا فى تجربة حية مباشرة، لا يراعى فيها نسبة بين ذات وموضوع، بل استبطان مباشر من الذات لنفسها. ومن أهم نتائج القول بهذه الملكة

الطابع العقلي للدالكتيك عند هيجل هو الذي أقسد عصبه الحقيقي أعلى التعارض، مما اضطره إلى فكرة الرفع، التي هي المنفذ الواهي لمنطق هيجل، ولو كان جريئاً في منطق، لاحتفظ له بالطابع الحركي على الدوام. ونحن نحفظ للدالكتيك بهذا الطابع إلى أقصى درجة، لأن العاطفة والإرادة والفعل برجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأعداد.

فلا مناص إذن من أن نجعل للدالكتيك هذا الطابع، ونسميه باسم التوتير. فالوتير معناه قيام المتقابلين مع بعضهما في وحدة لا يتخللها سكون أو توقف.

لهذا كان لابد للمقولات من أن تمتاز بالتقابل، ثم بالتوتر. ولذا سنجد لوحتها مكونة من زوج زوج، ولكل زوج وحدة متوترة فيها جمع معاً للمتقابلين مع الاحتفاظ بما لهما من استقطاب في أوج شدته، ولذا لن نسمي الوحدة باسم جديد، بل باسم مركب من المتقابلين معاً حتى يحتفظ تماماً بهذا التوتر.

وقد انتهينا إلى وضع هذه اللوحة من تأمل الأحوال السائدة المحددة لكل ما عداها بالنسبة إلى كل من العاطفة والإرادة. ولهذا انقسمت أولاً إلى قسمين: واحد خاص بالعاطفة، والآخر خاص بالإرادة، وكل منهما ينقسم بدوره ثلاثة أقسام، وكل قسم من الثلاثة يتركب من متقابلين ووحدة متوترة، فلهذا إذن ثلاث مرة أخرى، مما يكون ثمانية عشرة مقولة، هي:

التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره، وليس في هذا أي معنى من معاني التكوين.

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية التسبولوجية، وهل هناك حقاً ملكة قائمة بذاتها من هذا النوع، فأمر لا نصيبنا بحاجة إلى الخوض فيه، أولاً لأن تحديد المراكز العقلية جسمانياً قد ثبت أنه مستحيل، وثانياً لأن فكرة الملكات فكرة عديمة على عاينها منذ زمان بعيد، فلا معنى لإثارتها بالنسبة إلى الوجدان.

والإدراك بواسطة الوجدان يتم وفقاً لمقولات خاصة، تختلف تماماً عن مقولات العقل، وهي التي لم يمن الفلاسفة بغيرها حتى الآن. ولوضع لوحة هذه المقولات يجب أن يراعى الطابع الدالكتيكي لكل ما هو موجود، لأن الوجود كما قلنا نسيج الأعداد، وكل ما فيه يتصف بصفة التقابل، لأن الإمكان حين يستحيل إلى فعل لا يقف بهذا طابع للممكن، والممكن جامع بين التفتينين لأن الإمكان بمعناه الحقيقي لا بد أن يشمل القطبين المتناظرين، وإلا فلا معنى للإمكان حيلت. فكل موجود يتردد إذن بين قطبين متناظرين يضمهما في داخل ذاته. وهذا الاستقطاب هو في سياقه وتطوره ما نسميه بالدالكتيك فالفارق بين الاثنين أن الأول منظور إليه من ناحية السكون، والثاني من ناحية الحركة، فالدالكتيك هو الانسياق الحركي للاستقطاب. والدالكتيك عندنا غير عدد هيجل. لأنه عند هيجل منطق عقلي، وعندنا أنه الانسياق الوجداني الصادر عن العاطفة والإرادة، وهذا

إزالة المشكلة الكبرى في نظرية المعرفة، مشكلة الذات والموضوع، وهي مشكلة لم تستطع فكرة الإحالة المتبادلة في ظاهريات هسل أن تطلعها، لأنه استعان بفكرة الناهيات الخالصة، وهي فكرة تعود بنا إلى الصور الأفلاطونية، وفي هذا إيمان في التجريد، مع أننا نريد الوصول إلى المعنى المتقدم قدر المستطاع، فضلاً عن أن نصيب الموضوع لا يزال كبيراً كما أن التجربة المحلية ذات طابع عقلي تجريدي واضح، أما نحن فنفرض المشكلة على أساس أنها مشكلة تحصل بالوجود الفيزيائي، لا بالوجود الذاتي لأنه إذا كانت ثمة إحالة في هذا الوجود الأخير، فذلك إنما يكون من الذات إلى الذات، فلا معنى بعد للانقسام إلى ذات وموضوع، فضلاً عن أن التجربة هنا مباشرة فيها تضمر الذات نفسها بلا واسطة من صور أو كليات.

والوجدان يكون إذن عالماً للإدراك يختلف تماماً عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل، ولكن ليس معنى هذا أنهما مستقلان تمام الاستقلال، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة إيجاد الأدوات والآلات، فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات، فالعالم العقلي إذن مهيا لأخدمة العالم الوجداني.

وموفقنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لثأته، بل العكس، نحن نريد

عاطفة

أصل: تألم حب قلق
مقابل: مرور كراهية خطائينة
وحدة متوترة: تألم سار حب كاره قلق مطمئن

إرادة

أصل: خطر طرفة ثمال
مقابل: أمان مواصلة نهاب
وحدة متوترة: خطر آمن طرفة متصلة ثمال
منهبا

ويجب أن يلاحظ هنا أن كلمة «أصل» لا يقصد منها أن العقولة مشتقة منه ومتفرعة عنه، بل كلا من الأصل والمقابل إيجابى، وكلاهما محدد للآخر، مما يبين بوضوح فى الوحدة المتوترة التى فيها تؤكد إيجابية الطرفين المتقابلين كليهما بكل ما فيهما من نور وتناقض.

والمجال هنا ليس مجال دراسة هذه المقولات من الناحية النفسانية، فإن بحثنا هذا بحث فى علم الوجود لا صلة له بشئ من هذا. إنما يتجه نظرنا إلى بيان مدلولها الوجودى، أعنى معناها من حيث تكوين طبيعة وجود الذات المفردة. فلأخذ فى بيان كل منها من هذه الناحية بإيجاز.

أما التألم فشعور الذات بأن شيئاً يحدها فى وجودها العيى. فهى تريد أن تحقق إمكانياتها فى العالم الذى قُذفت به، لأن الاتجاه الأصلى فيها هو تحقيق الإمكانيات بقدر الوسع والطاقة، وتحقيق الإمكانيات يصطدم بالغير، لأنه لا يجرى فى داخل الذات وحدها، بل لابد أن يجرى فى الغير، وإن كان ذلك

كوسيلة لإثراء الذات بأفعال جديدة. فإذا ما لاقى، وهى بسبيل هذا التحقيق، مقاومة تألمت. وهذا يوضح لنا الأحوال المعروفة عن الألم مما لاحظته النفسانيون دون أن يستطيعوا تفسيره من الناحية الوجودية، وأولها أن للتألم يزداد مقداره ونوعه تبعاً لازدياد الرقى فى سلم الكائنات. فهذا يفسره النفسانيون على أنه راجع إلى رقى الشعور كلما علا الكائن فى سلم التطور، وهذا ليس من للتفسير فى شئ، إنما هو ترديد للمعنى نفسه بعبارة أخرى. أما نحن فنفسره من الناحية الوجودية على أساس أن الرقى فى سلم التطور معناه تحقيق الكائن لإمكانيات أكبر، نوعاً ومقداراً، والتحقيق يلقى مقاومة من جانب الغير، وإن فكلمة ازديادت الإمكانيات التى ستحقق ازدياد الألم الناتج تبعاً لزيادة لمقاوم. ولذا نرى البدائى أقل تألماً من المدنى المتحضر، والتطور فى داخل كل حضارة شاهد صادق على ما نقول، إذ نحن نعلم أن عصر المدنية فيه يتألم الناس أكثر منهم فى عصر للحضارة، ففى الحضارة اليونانية وشاهد ازدياد الشعور بالألم فى العصر الهلنسى: فبدلاً من هذه النظرة الباسمة المقبلة على الحياة التى اتسم بها اليونانى فى العصر الهومرى، نرى فى العصر الهلنسى وجوهاً شغها السقم. وفى الحضارة الأوروبية تشاهد الظاهرة بعينها: فالعهد السابق على الثورة الفرنسية كان عهد إشراق وسعادة أكبر من العهد التالى لها، حتى لرى القرن التاسع عشر عبارة عن مطبلة من للشعشعنين ابتداء من شوبنهاور وإدوارد فون هرتسمان ونيتشه حتى بودلير

ودوستوفسكى، وإلى اليوم عند هيدجر. وتفسير هذا هو على نحو ما قلنا، فقد ازديدت إمكانيات الإنسان القابلة للتحقق بواسطة النهضة الصناعية. ففتحت المجال واسماً أمام تحقيق أكبر عدد من الإمكانيات، وبالتالى لملقاة أكبر مقاومة، وتبعاً لهذا معاناة أوفر قسط من التألم. وبهذا المعنى يمكن أن يفسر قول روسو: «إن الحضارة تسبب المرء السعادة».

فالتألم مصدره الحد من تحقيق الإمكانيات، هو شعور من الذات الصاهوية بأن ثمة مقاومة تمناهها من جانب الغير وهى تحقق ما بها من إمكانيات. ولما كان تحقيق الإمكانيات الطابع الأسمى لوجود الذات على هيئة الآنية، فإن التألم إذن طابع أصلى للوجود الذاتى.

وهو يتدرج تبعاً لمقدار المقاومة ونوعها. وبهذا يفسر معنى التضحية وجودياً، إذ العلة فى سموها هو شرف الموضوع الآتية منه المقاومة، وليس تضحية الجزء فى سبيل الكل، كما تدعى النظرة النفسانية المبتهلة.

والتضحية تكون الدرجة العليا للتألم. ولذا فإنها فى النقطة التى يجمع فيها أعلى تألم مع أعلى سرور، فالأطراف فى تماس كما يقال. إذ لا يشعر المرء بألم خالص كما فى الأحوال الأخرى للتألم، كما يشعر بسرور خالص على النحو المعانى فى لحظات السرور، إنما هى تجمع بين الناحيتين وتفتديهما فى نوع من الوحدة، لو عمقت لكائنات وحدة الترتير: فالشهيد الذى يطو جبينه الأسف للباسم هو الذى يحقق هذه الوحدة

المتوترة بين الألم والسرور، والمثل التاريخي الواضح عليه، سقراط الذي كان باسماً في أشد لحظات المحنة. في هذه الوحدة المتوترة يبلغ الشعور بالذاتية والحرية أوجه لأنها جامعة بين التقيضين أو التضدين، فهي تعبر إذن عن تسجيح الوجود للحى أدق تعبير.

والتضحية هي نقطة الالتقاء بين الألم والسرور مما يلغى بنا إلى الحدث عن السرور، وتفسره عندنا وجودياً هو أن الأصل هو الوجود الماهوى، وينتقل إلى الأنسية بواسطة تحقيق الممكنات، وتحقيق الممكنات هو الفعل، والفعل إذن تأكيد لإمكان، وفي التأكيد شعور بالذاتية، إذ فيه نقل لها من القوة إلى الفعل، وكل ما يشعر بالذاتية على نحو لويس به مقابضة هو السرور. ويزداد السرور تبعاً لزيادة تحقيق الإمكانات، ويكون نوعه وفقاً لنوع ما يحقق منها. والدرجة العليا للسرور هي تلك التي تفكك فيها الذات نفسها بكل ما وسعها تحقيقه من إمكانات، وهي حالة تصل لأوجها في الإيثار المحقق لأقصى الإمكانات الذاتية مع إغناء أكبر قدر من القدرات الخيرية في الآن نفسه. وواضح أن الإيثار يلاقى التضحية في وحدة الألم السار، ففي كليهما طابع التوتر الصادر عن تعارض وتقابل في الاتجاه.

وبالإيثار قد انتقلنا إلى الدالوث للثاني في مقولات العاطفة، وهو المكون من الحب والكراهية في وحدة متوترة هي الحب الكاره، لأن الإيثار يخصص معنى الحب بالنسبة إلى الغير، وذلك حين ينتقل الشعور من الذات المفردة إلى نوات أو

أشياء مغايرة، ولكن ليس معنى هذا أننا قد انتقلنا بهذا من الذات الوجودية إلى الغير الوجودى، بل بالعكس تماماً، فما زلنا في نطاق الوجود الذاتى. والحب بالمعنى الوجودى هو امتصاص الذات للغير وإفناؤها له فى داخلها، والدافع إليه تفكك الغير كأداة لتحقيق الممكن ومن هنا ارتبطت به فكرة التملك الخاص، مما يسمونه الإخلاص فى الحب والأمانة فى الزواج إلى آخره، لأن فى هذا تحقيقاً للوجود الذاتى على نحو أكمل. ولهذا فإن الحب فى الدرجة الأولى منه شعور باتساع الذات ونموها، وفى أعلاه بتضمها وانتشارها مع وحدتها حتى تشمل كل الخيرية، كما هى الحال فى الحب الصوفى الإلهى، وليس لهذا غير معنى واحد هو أن الذات قد اتسعت بوجودها حتى انظمت كل شيء ولما كان الحب كما فسرناه إغناء الممشوق فى الذات، فإنه يتصف أولاً بأنه لا يشترط فيه التبادل. وثانواً بأنه على ارتباط وثيق بالخلق والإنتاج، أى بخيرته المثل.

ولكن الحب فى الدرجة العليا يصير أثره، لأنه شعور الذات بأنها وحدها الموجودة حقاً، مما يولد إحساساً بالكراهية لكل ما عدا الذات. ولذا فقد أصاب من خلقنا الكراهية بربطها بالحب، حتى قال لهوتشه: «إن للحب الأعظم هو أسمى كراهية».

والقمة العليا التي يجتمع فيها أسمى حب مع أعلى كراهية هي «الخيرية» لأنها جامعة لأعظم مخبة بالنسبة إلى المحبوب، وأشد كراهية لما عداه. وهى لهذا حب كاره، فهي إذن الوحدة المتوترة بين الحب والكراهية.

ولو نظرنا إلى هذا الثالوث الثانى وقارنناه بالثالوث الأول لوجدنا أن هذا كان يقول بمجرد التحقق للإمكانات على صورة الأنسية، أما الثالوث الثانى فيزيد عليه رغبة الذات فى علاه بنفسها باستمرار وتحصيل تحقيقات فى الوجود أتم. وهو لهذا قوة دافعة بالذات إلى إغناء نفسها حتى تبلغ أقصى درجة ممكنة لتمام التحقق الفعلى، وتزوع مستمر نحو بلوغ هذه الغاية، ومن هنا امتاز بالحركة الدائبة وبخلق والإيجاد، وليس للخيرية الجنسية معنى غير هذا من الناحية الوجودية. والثالوث الأول يعبر عن أشياء كائنة بالفعل، أى يشير إلى تحقق معنى وكان، بينما الثانى يلبس عن تحقق لم يأت بعد وسيكون، أى أن الأول مطبوع بطابع الماضى، والثانى بطابع المستقبل، ومن هنا نرى أن الزمانية طابع ضرورى لهذين الثالوثين الكاشفين للذات عن طبيعته وجودها، ونقول ضرورى لأن الشعور بكل ثالوث منهما لا يتم إلا وفقاً لهذا الطابع؛ فالحب رأياه دائماً يشير إلى آت لم يحقق بعد، والا انتهى ووقف ولم يكن ثمرة حب. والألم والسرور يدلان على تحقق قد كان وتلج عنه هذا الشعور اللاحق. فكل من هذين الثالوثين يكشف إذن عن طابع الزمانية كمتصور داخل فى تركيب الوجود.

وإذا كان الثالوث الأول قد كشف عن الماضى، والثانى عن المستقبل، فسلجند الثالث يكشف عن الحاضر.

والتلق من أهم الأحوال العاطفية التى على بداسستها كبر كجور وفى أثره هودجر. وخلصه تحليلهما أن التلق

محتج

يكشف عن العدم وتستطيع أن تفسر هذا بأن نقول إن الوجود الماهوي حين يصير متحققاً في العالم، تفقد الآلية بهذا السقوط في العالم بعضها من إمكانياتها إذ لا تتحقق هذه الإمكانات حتى بالنسبة إلى شيء واحد، وبالتالي مستظلمة أشياء لم تتحقق. فالآلية إذن باعتبارها في العالم يميزها شيء، وهذا العوز أو النقص هو العدم الذي يشعر به الإنسان في حال الفلق، إذ نشعر حينئذ بانزلاق كل الموجود ونحن من بيده. ولكن ليس معنى هذا أننا نقوم بعملية تبريد سلبى كيما نبلغ العدم، بل الشعور بالعدم في حال الفلق يأتي قبل كل نفي وسلب.

ولكن الفلق لا يكشف لنا عن هذا الجانب السلبى وحده، بل يكشف لنا أيضاً عن جانب إيجابى. ذلك أن العدم ناشئ عن تحقق إمكانات دون أخرى، وبدون العدم إذن لن يكشف لنا الوجود المعنى، لأن الشرط في التحقق هو نبذ إمكانات وأخذ أخرى تحمين في الوجود الحاضر في العالم وهذا اللبذ هو الفعل الناشئ عنه العدم. وهذا العدم هو الأصل في كل نفي وسلب ونقوم به في داخل الوجود، وهو العنصر المكون للطابع الديالكتيكى لهذا الوجود المعنى.

ولأن الفلق يشعرنا بالعدم فإنه يرتبط بالحاضر، ويقوم في الآن، لأن الشعور في هذه الحالة لا يتصلق بلحظة ذات كيان، بل ببره لا سمك لها إطلاقاً وهي ما نسميه باسم الآن. وإذا زاد الفلق وبلغ أوجه، شعرنا بأن الزمان قد وقف نهائياً، وهذا الشعور بوقوف الزمان هو الشعور بالآن، لأن الآن لا تجرى فيه حركة.

ومن هنا أيضاً ارتبط الفلق بالمرمدية، وذلك عن طريق الآن.

وموقفنا من العدم في حال الموت خصوصاً يجب أن يكون موقف الحب المصير؛ الذى دعا إليه فينشئه، وذلك بأن نعد هذا العدم الذى يقلق منه عنصر كجوهرياً في تركيب الوجود في العالم كما رأينا. فتقول لدينا طمانينة من ناحية ما يقلق منه، أما الطمانينة بالنسبة إلى ما يقلق عليه، فيمكن أن تأتى بالرضا عما تحقق بالفعل من إمكانات، والرجاء في تحقق أكبر قدر ممكن، وبهذا الرجاء تأخذ الطمانينة طابعاً حركياً. ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الوحدة المشورة للفلق والطمانينة توجد في حالين بوجه خاص: حال الفلق من الموت، وحال الطمانينة في الرجاء، وإن كان للتوتر ليس قوياً كل القوة في الصاليتين كليهما.

أما طابع الزمانية في حالة الطمانينة فهو الآن إذ نشعر إياه بتباطؤ الزمان. وبذا ينتهى بياننا لمقولات العاطفة ومنه يمكن أن نستنتج:

١- أن كل مقولة تكشف عن جانب من الوجود؛ فالثالث الأول عن الوجود بعد أن نتحقق، والثانى عنه وهو ينزغ إلى التحقق، والثالث عنه في حالة التحقق الفعلى على هيئة الحضور بالفعل.

٢- أن كل جانب من هذه الجوانب يشير إلى طابع للزمانية باطن فيه بطوناً ضرورياً؛ فالأول يشير إلى الصامى، والثانى إلى المستقبل، والثالث إلى الحاضر.

٣- أن الزمان، تبعاً لهذا، طابع جوهري للوجود بعين كينفياته، ويحدد طبيعة أحواله.

٤- أن التوتر هو التركيب الأصلى للوجود، وفيه يبلغ الشعور بالوجود. وذلك إبان وحدة التوتر. أعلاه، فلكون الذات على اتصال باليندوع الحى للوجود.

٥- أن أحوال العاطفة أحوال للوجود الذاتى في حال التحقق.

فالعاطفة إذن حال معبرة عن الوجود الذاتى في تحقيقه المعنى. حال وجدانية لا فكرية - بمعنى أن الذات فيها مشتبكة مع نفسها مما ييسر لها إدراك الوجود على نحو أتم، إذ ليس من شك في أن الشعور بالوجود في حال الألم مثلاً، أقوى منه في حال المصرفة بالألم، إذ في الأولى اتصال مباشر بين الذات والوجود، بينما هنا في حال المعرفة اتصال غير مباشر.

والحلال أظهر في الإرادة منه في العاطفة: إذ الإرادة قوة للوجود الذاتى بها يحقق ما فيه من إمكانات على هيئة وجود بالفعل في وسط الأشياء والذوات الأخرى. وهذه القوة مصدرها الحرية التى للذات في أن تعين نفسها بتحقيق إمكاناتها، فتختار من بين الممكن أحد أوجهه وتنفضه بواسطة القدرة، وهذا الاختيار ليس معرفة بالأفضل، إنما هو فعل تعلق بأحد أوجه الممكن. وهذا الفعل أولى قد تصاحبه معرفة وقد لا تصاحبه.

ولما كان الممكن لا نهاية له، وكان التقابل صفة جوهريّة في كل موجود كانت الإرادة في حالة عدم تيقن بالنسبة إلى ما يجب عليها أن تتعلق به من أوجه

بالطفرة. والطفرة هنا نفهمها بالمعنى المطلق، أي الذي لا يستلزم أي وسط تجرى فيه، ولا وقتاً في الاتصال.

ولكي نفهم كيف تتم الطفرة على هذا النحو، لابد من القول بفكرتين: «اللامعقول، واللاعالية».

أما اللامعقول فيدعونا إلى القول به طبيعة الوجود نفسه، إذ هو يتضمن كما رأينا العدم، كعناصر مكوّن له، والعدم يناظره اللامعقول، من الناحية الفكرية. وقد أتت نتائج العلم الأخيرة مؤيدة لما نقول به من حيث اللامعقول ثم من حيث اللاعالية، بل لم يقتصر الأمر على هذا إنما امتد أيضاً إلى فكرة المتصل. فقد أثبتت أخيراً نظرية الكم وجود الانفصال في تركيب الضوء والمادة على السواء، كما انتهت إلى هذا أيضاً الميكانيكا

التمرجية على الرغم من محاولاتها الفاشلة للتوفيق بين المتصل والمنفصل بإضافة الموجة إلى الجسم، كما أثبتنا أيضاً أن الجبرية العظمى قد عفى عليها، ولم تعد شمة وسيلة لتفسير التأثير عن بعد إلا بالقول بدور من الطفرة. وإذا كان الأمر على هذا النحو فيما يتصل بالذرات المادية (غير الروحية)، أفليس من الأحرى أن يكون كذلك أيضاً بالنسبة إلى هذه الذرات الروحية، التي هي الذرات الماقلة؟

وليس معنى هذه الإجابة بالفيزياء أن مذهبنا لا يكون صحيحاً بدونه، فإن علم الوجود سابق على الفيزياء وعلى أي علم آخر.

غير أنه لابد مع ذلك من المواصلة مع الطفرة، والضرورة هنا ناشئة عن ضرورة الفعل. وهذه المواصلة نوع من

الشعور بالآن بقدر درجة المخاطرة، وبالتالي هم يشعرون بدور من السرمدية.

وهذا الشعور بالسرمدية هو الذي نجده في مقابل الخطر، أي في الأمان إذ نحس فيه بعدم التخويف. ولا نصير على الذات من الشعور بالأمان، إنما الضرر هو أن يكون مصدره وهماً. فالخطر للخالصة مستحيل التحقيق، والأمن الخالص مضاد للوجود الحي، فلم يعد غير الخطر الآمن هو الذي يكفل للذات الوجود وتحقيق الإمكانات في حرية ومستولية.

غير أن الانتقال من مخاطرة إلى أخرى لا يتم بطريق الاتصال، بل منفصلاً، أي لآبد للذات في سيرها أن تكتب من فصل آخر. ولهذا فإن المقولة الثلاثية الثانية للإرادة هي مقولة «الطفرة».

ويدعونا إلى القول بالطفرة أن الوجود عندنا مكوّن من ثوات كل منها قائم بنفسه، مغلق عليه في داخل ذاته. وقد يكون في مذهبنا هذا تجديد لفيثاغورية عفى عليها الزمان، ولكن هذا إن يزيدنا إلا جسارة في توكيد هذا الانفصال في طبيعة الوجود. فمذهبنا هو أن الوجود مكوّن من ثوات منفصلة تام الانفصال، قد علق من ثواتها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى.

والأصل في هذه الطفرة أن الذات في تحقيقها للإمكان لا بد لها من الاتصال بماويتها، أعني بوجودها الماهوي، كما لا بد لها من الاتصال بالفور، ولما كان بينهما قوة، لم يكن الاتصال ممكناً إلا

الممكن، فلا يبقى أمامها حينئذ إلا أن تخاطر بأخذ أحد الأوجه، وإلا التثاقل عليها الأمر، وتوقفت عن الاختيار، وبالتالي عن التحقيق. لهذا كانت المخاطرة للفعل الأول للإرادة، وكان الخطر أول مولاتها. وقمل المخاطرة فعل لا معقول، ومع ذلك فهو وحده المودى إلى تحقيق الوجود، لأن تحقيق الوجود يستدعي المخاطرة، ولذا قال فيثاغورس: «الحياة بوجه عام معناها الوجود في حال الخطر، والحصل نظرياته في هذا بطريقة عامة غامضة تستطيع نحن أن نوضحها وفقاً لمذهبنا هذا في كون الوجود ملبثاً بالأشهاد المتسارية في درجة الإمكان، ولذا فإن اتخاذ أحد أوجه الممكن ينطوي بالضرورة على مخاطرة، ولابد من اتخاذ أحد الأوجه حتى يتم تحقيق الممكن وبالتالي تحقيق الوجود. وكلما قل نصيب تعين أوجه الممكن من اليقين، زاد قدر الخطر. وعدم اليقين يزداد قدره كلما ازدادت قيمة الفعل. فالخطر إن طابع ضروري للوجود يزداد قدره وفقاً لازدياد قدر الفعل. ولهذا فإن صاحب الأفعال الجليئية هو المخاطر الكبير، ومن لا يخاطر، لا يظفر بشيء».

والمخاطرة تتم بفعل واحد لا نستطيع أن نعين فيه أجزاء، ولذا فإنها تتم في «الآن»، وتشعر بطابع المصنوع في الزمانية، ومن هنا أيضاً تشعر بالسرمدية. وبهذا نستطيع أن نفسر أقوال كبار الساسة والفلاسفة الذين يتحدثون عن الأفعال التي تنطوي على مخاطرة كبرى بأنها ستقرر مصائر أم لآلف سنة مثلاً. فهذا الشعور صادر عن الشعور بأنهم يخاطرون بفداحة، والمخاطرة تتم في الآن، ويقوى

التوقف تقوم به الذات في طفراتها،
توقف مؤقت من أجل طفرات جديدة.

ولكن على أي نحو يتم الطفر؟

هنا تأتي المقولة الثلاثية الأخيرة
فتمحده لنا على أنه طفر متعال، لأن
في تحقيق الإمكانات سمو وارتفاعاً
بالذات وإغناء لمضمونها، وهذا التعالى
خالق فعال مهاجم باستمرار. فلا نقول
كما قال هيجل في فلسفته المستسلمة، إن
الوجود قد سلم لنفسه، بل نقول: إن
الوجود ظافر بإمكانياته محققة في
حركة مستمرة: إذ هو محاولة الذات أن
تعمل على نفسها بأن تغزو مواضع جديدة
على الدوام. وهو إذن تعال موجه، يتجه
نحو شيء ليس بعد. ولذا يتجه نحو
المستقبل، ويعبر إذن عن الآن المقبل.

وهكذا نرى أن المقولات الثلاثية
المكونة للإرادة تتصف بآليات الزمان
الثلاثة هي الأخرى: الخطر بحصف
بالحاضر، والظفرة بالماضي، والتعالى
بالمستقبل، كما رأينا من قبل تماماً في
حالة مقولات العاطفة.

ولو نظرنا في الفارق بين العاطفة
والإرادة من حيث الكشف عن طبيعة
الوجود، وجدنا أنها يعبران معاً عن
وجهي الوجود: فالإرادة تعبر عن وجه
القوة، أو الوجود كقوة، والعاطفة عن وجه
الحال، أو الوجود كحال. والفارق بين
القوة والحال أن القوة فعل، والحال انفعال،
القوة لتحقيق الإمكان، والحال لتحقيق
بالإمكان.

وبذا ينتهي بيان المقولات.

والمقولات تفصي بدورها إلى وضع
منطقي جديد، يقوم على المبدأ نفسه مبدأ

التوتر. فنحن نرفض مبدأ عدم التناقض
الذي يقوم عليه المنطق العقلي لأنه لا
يعبر عن حقيقة الوجود الواقعي، هذا
الوجود الذي يقوم على التناقض والتمزق
والجمع بين الأضداد، فمن الواضح أن
هذا المبدأ قد أخفق في كل ما يدخله
الزمان، فلم يدجح إلا في العلوم المعارية
عن الزمان وهي الرياضيات، وهي التي
يميل المنطق العقلي - كما هو طبيعي -
إلى التشبه بها اليوم.

وليس المجال هنا مجال تفصيل هذا
المنطق الجديد، الذي نسميه منطق
التوتر، في مقابل منطق اتفاق الفكر مع
نفسه، وما هي أقسامه وكيف يدرك على
أساس الوجود لذاتي، وما لهذا من نتائج
على أعظم جانب من الخطر فيما
يصل بالكشف عن هذا الوجود. إنما
نذكر هنا بذكر الأصول العامة التي
يقوم عليها.

وأولها أن الزمان يجب أن يكون
داخلاً في التقويم المنطقي للحقيقة
الوجودية، وبالتالي يجب أن ندخل العدم
إلى جانب الوجود في كل موضوع
منطقي، واتحاد الوجود واللاوجود في
موضوع واحد هو ما نسميه باسم التوتر.
والتوتر إذن هو طابع الوجود لذاتي، ولذا
كان منطق هذا الوجود منطق التوتر.

والتوتر إذن نقض للهوية، لأن هذه
تتشدد المتساوي والمتنصف، والتوتر يشد
اللامتساوي والمخطف، ذلك أن منطق
الهوية يميل إلى جعل الصلة بين
للموضوع والمحمول صلة مساواة أو ما
يقرب منها، مما وجد صورته العليا في
المنطق الرياضي.

والنتائج لهذا عديدة، وأولها في
نظرية الحمل، فبعدنا أن الحمل ليس
إضافة محمول إلى موضوع، إذ الوجود أو
الصفة الوجودية ليست مجموعة مقادير،
يضاف بعضها إلى بعض ليتكون منها
شيء، ولا لكان في ذلك أوهام عدة:
أولها أن الجمع لا يتم إلا بين وحدات من
نوع واحد، ونحن هنا نجمع بين مقادير
من أنواع مختلفة، فالحيوانية غير النطق
من حيث النوع، وثانيها أن الجمع لا
يكون عنه شيء جديد، بينما نحن نرى
الإنسان يخطف في جوهره عن الحيوان
وعن النطق. فالحكم إذن ليس عملية
جمع إنما هو تعبير عن حال واحدة بابها
الوجود دفعة واحدة، هو وحدة من الوجود
واللاوجود لا تقبل التجزئة بحال. والحمل
هو التحقق منظرًا إليه من ناحية القول أو
اللوجوس، ولما كان التحقق يدل على
خلق، فالحمل يدل على خلق، وبالتالي
يتضمن الجدة.

وبفكرة الجدة هذه نستطيع أن نقد
المنطق في تفصيل الحاصل الذي تردى
فيه حتى الآن، إذ التوتر يدل على
التحقق، والتحقق فعل، والفعل خلق،
وبالتالي يدل على جدة.

وعلى أن ننفى مبدأ المنطق
التقليدي كله، وهو: اتفاق الفكر مع نفسه،
ونستبدل به هذا المبدأ، ألا وهو: توتر
الوجود مع ذاته الخالقة باستمرار.

وتبعا لهذا نحن نقسم الأحكام إلى
قسمين: أحكام وجودية، وأحكام هوية.
الأخيرة هي القائمة على مبدأ للهوية،
وليس فيه جدة ولا قيمة لها من الناحية
الوجودية، بل كل قيمتها من الناحية

اللغوية أو العقلية، لأنها من نوع التحليل. أما الأحكام الوجودية فهي المعبرة عن واقع أو حال يكون فيها الوجود دفعة واحدة.

وعليها بعد هذا أن نقسم الأحكام من حيث «الزمانية»، بدلا من تقسيمها كما في المنطق العقلي من حيث الجهة، فعليها أن نقسمها من حيث الزمانية إلى: أحكام حضور، ومضى واستقبال. ولابد من تعيين الزمانية في كل حكم، وإلا كان ناقصاً فلا معنى لقولي: سقراط فان، إذا لم أتبعه بقولي: حاضراً، أو ماضياً، أو مستقبلاً. وهذه الزمانية ملحوظة في كل حكم، وإن لم تكن دائماً ملفوظة.

والصلة بين الموضوع والمحمول ليست صلة تداخل أو تضمن أو إضافة، بل هي صلة صلة متوترة. فنقل حالا واحد للوجود، فالصلة بين سقراط وفان في المثال السابق صلة حال وجودية فيها سقراط كموجود متصف بها، واتصافه بها ليس زائدا على ذاته، بل صفته هي عين ماهيته.

أما تقسيم القضية من حيث الكم فلا يعني الأحكام الوجودية في شيء، لأن هذه لا تنظر إلى المحمول، أو الموضوع على أنه ذو كم. ولكن الأمر على غير هذا بالنسبة إلى التقسيم الثالث للأحكام، أعنى من حيث الكيف، فإن فكرة السلب فكرة رئيسية في شرح الوجود، وهي التعبير العقلي عن عدم الذي قلنا عنه إنه عنصر جوهري مقوم للوجود منذ كيندرته. ولكننا نختل في فهمه عن المنطق التقليدي. فإن منطق الدورير يفهمه على أن كل موجود تنقصه إمكانيات لم

تتحقق وهذا النقص عبر عنه بحكم سلبى. والسلب نوعان: مطلق هو الدال على استحالة الوصف بالنسبة إلى الوجود الماهوى للذات المعنية، وسلب مقيد هو الدال على الإمكانية غير المتحققة وهذا الأخير هو الجديد بالنسبة حقا.

والسلب عددا له المرتبة نفسها التي للإيجاب. فلا يدرك أحدهما بغير الآخر، لأن المتقابلات تكون وحدت لا انفصام لها.

ويعد أثر هذه النتائج إلى كل مسائل المنطق، مما ينتهى إلى وضع منطق جديد شامل يستطيع الكشف عن حقيقة الوجود. والعامل الرئيسي في تكوينه هو إدخال الزمان في مسأله. فإدخال الزمانية في المنطق تدخل التوتر والخلق؛ التوتر لأنه الجمع بين السلب والإيجاب، والسلب معناه الوجودى لعدم، وعدم مصدره التناهي والتناهي أصل الزمان، فالسلب ناشئ إذن عن الزمان. وعدمه أيضاً شرط التحقق في الوجود، لأن التعيين لا يتم إلا بالسلب والتحديد وهذا هو عدم. أما للخلق فلأن الزمان أصل عدم، وعدم شرط الوجود.

وهنا نصل إلى النقطة الحاسمة في مذهبنا الوجودى، وهى فكرة عدم.

فإنما قد أدركوا من قديم الزمان أن عدم محدد الصلة بين الزمان وبين الخلق، وإن كانوا فهموا المسألة على أنحاء مختلفة كل الاختلاف يمكن مع ذلك أن ترد في النهاية إلى اثنتين: النظرة التصفية والنظرة الدينية. والنظرة الأولى تحاول استبعاد فكرة عدم، لذا لم تنجح تحليل مضمونه كثيرا، وفهمته خصوصاً

بمعنى السلب فى المطلق العقلى، وعنى به برجسون من أجل إلغاء فكرته، ويلاحظ على كلامه هنا أنه لا يزال ينظر إليه بمعنى السلب العقلى، إذ يقول إنه يأتي بنوع من التجريد المستمر. ولكن هذا غير صحيح لأننى فى حالة اللق الصادر خصوصاً عن فكرة موتى الخاص، أشعر بزوال الوجود دفعة واحدة، والعدم - كما قلنا - ليس تصوراً عقلياً بل هو شيء يقتضيه مجرد الوجود العيلى نظراً إلى نبذ إمكانيات، وأخذ أخرى. ويتم مع مذهب برجسون الفاسد فى عدم مذهبه فى الإمكان، مما أدى إلى إخفاقه فى فهم الزمان لأن الزمان يجب أن يفهم مرتبطاً بالعدم والإمكان. لكن جاء هيدجر من بعد لى ببيان المدلول الوجودى الميتافيزيقي لعدم، بوصفه التناهي المطلق.

أما مذهبنا نحن فهو أن القصور فى فهم طبيعة عدم قد نشأ عن ظاهرة الخلط نفسها التى حدثت بالنسبة إلى فكرة الزمان، إذ خلط بينه وبين الخلاه فتصوره على نحو مكانى، والفهم الصحيح إنما يأتي وفقاً للنظرة التى أولينا بها خاصة بطبيعة الوجود. فقد قلنا إن الحقيقة الواقعية مكونة على هيئة انفصال، والوجود إذن مكون من وحدت منفصلة بينها هوات لا يمكن صورها، إلا بالطرفة. فتقول الآن إن هذه الهوات هى عدم نفسه فى وجوده الموضوعى. ولا يجب أن يفهم من هذه الهوات أنها خلاه، فحين لانفهم شيئا اسمه الخلاه بالمعنى المادى المفهوم. فالهوات الموجودة بين الذرات، فى الوجود الفيزيائى تناظرها هذه الهوات الموجودة

بين الذوات، في الوجود الذاتي . ولما كانت هذه الهويات بين الذوات هي الأصل في الفردية، ففي وسعنا أن نقول إن العدم هو الأصل في الفردية.

ولما كانت الذاتية الفردية تقتضي الحرية، كنتيجة ضرورية لها، ففي وسعنا أيضاً أن نقول إن العدم هو الأصل في الحرية.

وفكرة العدم مفهومة على هذا النحو من شأنها أن تحل الإشكالات التي أثيرت حولها دون جدوى حتى الآن، كما أنها فكرة خصبة في وسعنا أن نفرس بها سر الوجود كله:

فهى تضمن لنا أولاً أن العدم عنصر جوهري مكوّن للوجود، والعدم والوجود يكونان معاً نسج الواقع، وليس منهما من يسبق الآخر زماناً أو رتبة أو عليّة.

وهى ثانياً تصفى هالة من الدور على كل الأفكار التي أدلينا بها حتى الآن. فالعدم كما رأينا هو الأصل في الفردية، أو العكس، وفكرة الحرية تقوم على فكرة الفردية أو العكس، وفكرة التوتر مصدرها أيضاً فكرة العدم، لأن التوتر لا يتحقق كما قلنا إلا من مزيج من الوجود واللاوجود أى العدم، وأخيراً نجد أن فكرة الإمكان مصدرها فكرة العدم، لأن الإمكان أصل الفعل، والفعل لا يتم إلا بطفرة الذات في الغير، وهى طفرة لا تقوم بها الذات إلا لأن ثمة عدماً. ومن هنا نرى أن الأفكار الرئيسية الموجهة لنا في مذهبنا الوجودي، وهى الفردية والتوتر والإمكان، ترتبط كلها بالعدم ألقى ارتباطاً وكأنه إذن البؤرة التي يشع منها النور على المذهب كله.

وفى وسعنا بعد هذا أن نجيب عن هذا السؤال: لماذا كان ثمة وجود ولم يكن عدم؟ قائلين إنه سؤال لا معنى له بعد. إنما السؤال الجدير بالوضع بعد هو: ما العلة الفاعلية لهذا الاتحاد بين الوجود والعدم من أجل تكوين الآتية؟ والجواب القاطع عندنا هو: إنها الزمان.

فلولا الزمان لما اتحد العدم بالوجود، وبالتالي لم تكن الآتية لتسكن، أى الوجود العيني بوجه عام، لذا كان الزمان خالقاً. ولا آتية إذن إلا وهى مشرذمة بالزمان. ومن هنا كان علينا أن نجد خواص الآتية في الزمان، وهى خواص يمكن إجمالها في ثلاث: المنفصل، والتوتر، والإمكان.

أما صفة المنفصل فتدعونا إلى وصف تركيب الزمانية بالاتصال، بمعنى أن الزمان مكون من وحدات منفصلة عن بعضها البعض. ومن الخطأ كل الخطأ القول بالاتصال في الزمان.

والسر في هذا الخطأ اعتبارات نفسية وأخرى فيزيائية، أما الفيزيائية، فهى تصور الحركة تصوراً إيجابياً. ولما كان الزمان مقدار الحركة، فلا بد أن يصور على غرارها، وهى تقتضى التماس، فلا بد أن يكون في الزمان اتصال. ومن العجب الذى يستلذ كل عجب أن يعرف الزمان مع هذا بأنه «عدد، الحركة، مع أن العدد هو لكم المنفصل أى هو المنفصل بعينه. وقضاً عن هذا فإن الفيزياء المعاصرة لم تعد تقول بالاتصال، فلا يمكن أن تقوم فكرة الاتصال في الزمان إذن على اعتبارات فيزيائية.

أما الاعتبارات النفسانية فترجع إلى فكرة الذاكرة إذ قال برجسون: إن الذاكرة ملكة كلية قابلة لربط بين الأفعال في الشعور بطريقة متصلة، وافرّق بين الذاكرة كعادة، والذاكرة الحقيقية التى تصور تياراً متصلاً. غير أن هذا التصوير لوظيفة الذاكرة غير صحيح، فقد أثبت بيير جانيه أن الذاكرة ترجع إلى الفعل المؤجل، ومعنى تأجيل الفعل حدوث انقطاع في تيار الشعور. وللذاكرة الخاصة التى يقول بها برجسون لا أساس لها. والواقع أن نظرية برجسون في الذاكرة إنما تقوم على نظريته فى العدة ولا تقوم على الوقائع النفسية، وفى هذا دور ظاهر. فالاعتبارات النفسية هى الأخرى لا تسمح لنا أيضاً بهذا التصوير للزمان على أنه متصل.

والسؤال الذى يجب علينا أن نضعه بعد، هو: إذا كان الزمان على هذا النحو، فكيف نفرق فيه بين ماض وحاضر ومستقبل؟ والجواب عليه يرتد بنا إلى نظرية الوجود المشاهير وهو يتشقل إلى حال الآتية بواسطة دخول الزمان فيه، وهذه العملية تتضمن ثلاثة أدوار: الإمكان، والفعل، والتحقيق بالفعل، أما الإمكان فمعناه أن الوجود الذاتى فى حالة إضمار وتصميم لما يمكن أن يكون عليه، وهو سابق على الواقع بالضرورة، لا كما يزعم برجسون، والفعل يمثل دور جريان التحقيق للممكن، أى يدل على شىء يجرى حدوثه، أى يدل على الحضور المباشر، أما بعد التنفيذ فإننا نكون بإزاء الفعل وقد تحقق، أى بإزاء شىء قد كان. فهذه العملية تتضمن إذن: الفعل بوصفه ممكناً «ميكرون»، والفعل

الزائفة فهي تلك التي تتعلق بأحد هذه الآتات دون الأخرى. ذلك أن فكرة التواتر في الوجود تقتضى علينا بهذا.

ومن هذا البيان لمطبيعة الزمان قد انتهينا إلى الكشف عن حقيقتين رئيسيتين: الأولى أن لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وأن كل موجود لابد متخزم بالزمان، وتلك هي ما نسميه تاريخية الوجود. والثانية أن كل أن من آتات الزمان مكيف بطابع إرادى عاطفى خاص، فالزمانية إذن كيفية، وهاتان الحقيقتان معاً هما ما نعبّر عنه بقولنا إن الوجود ذو كيفية تاريخية.

تلك هي الخطوط العامة لمذهب جديد في الوجود. سجل مهمتنا في الحياة تفصيل أجزائه، حتى نستطيع أن نحقق للإنسان هذه الغاية التي قلنا إنها غاية الموجود. ■

• نقلنا عن الموسوعة الفلسفية والتي أعدها عبد الرحمن بدوي. - دار الفارابي - بيروت ١٩٨٠.

صلة لها بحقيقة الوجود الحى - علينا أن نتجنبها. فكل إحالة إلى وجود غير زمانى، إحالة إلى اللاشئ.

وجود أو لا وجود، تلك هي المسألة هنا أيضاً.

فإن كان وجودك، فلا بد من الزمان، وأما من دون الزمان، فليس ثمة وجود، ولا واسطة بينهما.

أما عن الأولية بين آتات الزمان، فالرأى بإزالتها قد انقسم كما هو طبعى إلى ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بفكرة الحاضر السرمضى. ولذا يجعل الأولية والأولية معاً للحاضر، ومذهب يجعلها للماضى وإليه يلعب المؤرخون وأصحاب النزعة التاريخية بوجه عام، ومذهب يجعلها للمستقبل ويمثله أصحاب النزعة الدينية، خصوصاً كوركجور وهيجر.

أما نحن فلا نذهب إلى القول بتفصيل أن على أن، بل نؤكد وحدة الآتات الثلاثة وحدة تامة في تكوينها الزمانية الأصلية الحقيقية. أما الزمانية

بوصفه حادثاً يجرى كائناً، والفعل بوصفه شيئاً قد كان. - وسيكون، معناها المستقبل، «وقد كان، معناها الماضى، «وكان»، معناها الحاضر. وبهذا المعنى نفرق بين ماضى وحاضر ومستقبل، فآتات الزمان الثلاثة ذوات معانٍ وجودية خالصة. ولو عدنا الآن إلى لوحة المقولات لاستطعنا أن نفهم لماذا ارتبطت كل مقولة بحالة زمانية.

وما دام كل وجود فعلاً وما دام كل فعل يقتضى التزمناً بالزمان، فكل وجود متخزم بالزمان.

أما وضع السرمضى في مقابل الزمان فهو لا مبرر له. إذ لا وجود إلا مع الفعل، ولا فعل إلا مع الإمكان، ولا إمكان إلا لفعل، ولا فعل إلا ويتجهى إلى تحقيق شيء فعلاً. والإمكان، والفعل إيان التحقق، والتحقق فعلاً هي آتات الزمان فلا وجود إذن إلا بالزمان. وكل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم، ومصدر القول به محاولة الإنسان القضاء على الجزع من الزمان. وهي محاولة لا

الفكر لـ الغايات

نجيب محفوظ ... رحلة العمر

٩٨ الرؤية السياسية في «مرايا» نجيب محفوظ، سيد عشناوى. ٩٨ السر
ورا، اهتمام السينما المصرية بنجيب محفوظ، خالد الخضرى. ٩٨ نقد على
نقد «إثناتون» الوهم والحقيقية عند نجيب محفوظ، عمرو على بركات.
١٢٢ دوريس كيبياس: كل كتاب جيل الأربعينيات خرجوا من معطف الثاوية،
حوار أجراه. نيل يعقوب. حامد فضل الله. ١٢٢ الجريمة بين الواقع والقيمة
عند نجيب محفوظ، وفا. إبراهيم. ١٢٨ نجيب محفوظ - سلامة موسى
أوجها لوجه، هانس ليبب. ١٢٢ نجيب محفوظ: أشهد - مصطفى عبد الغنى.

أنماطه وسعيه الدؤوب إلى الإضافة النوعية لرصيده الأدبي، وربما كانت «أصداء السيرة الذاتية، آخر أعماله المنشورة، والتي أنجزها أواخر الثمانينيات، مثالا واضحا على تواصل إضافاته وعلى إمكانية مجابلتها لكتاب اللحظة الراهنة، بما تشتمل عليه من مرونة وشفافية وتأكيد للكتابة الحرة المنفلتة من كل إطار إلى قيمة فنية جديدة.

وإذ يأتي هذا المحور متعلقا مع الميلاد الرابع والثمانين للروائي الكبير، تتمنى له «القاهرة، عمرا مديداً زاخراً بالإنتاج، كما تتمنى له استمراراً في إثراء حياتنا الثقافية بأرائه الجريئة ومشاركاته المجدية .

ليس من قبيل التكرار أن تخصص «القاهرة، أحد محاورها لكتابات نقدية حول أعمال «نجيب محفوظ»، فهو برصيده الضخم من المؤلفات إنما يشكل ذاكرة لأجيال عدة على مدار القرن، تحتاج أن تستجلى محمولها التاريخي، الاجتماعي والسياسي، وأن ترصد اشتباك هذه الذاكرة بالصياغة الأدبية في كل لا يتجزأ، شكل بدوره الذاكرة الأدبية للأجيال التالية عليه، سواء بالتزود من معينه أو بالخروج عليه، في سياق يتوخى الإضافة والمضى لآفاق أجد.

في الحالتين، كان الرجل معينا ثرا واضعا للعلامات، ممهدا للطرق على تفرعها، ومستمر في مجاهدة الزمن بانقلابه على

... رحلة الع - ر -



قا عندما قدم رجاء النقاش للحد الخاص من مجلة الهلال (فبراير ١٩٧٠) عن نجيب محفوظ، أكد على أن: «كل ما كتبه نجيب محفوظ له صلة بمصر والتاريخ والإنسان والمستقبل في مصر». وأدبه - من هنا - هو لون من الأدب السياسي الرفيع، وهذه نقطة قوة أساسية تربط بينه وبين تاريخنا القومي برباط لا ينقطع.

فأعمال نجيب محفوظ الروائية ترتبط أشد الارتباط بالعلاقة بين الفن والسياسة أكد على ذلك بقوله: «الأدب ثورة على الواقع لا تصوير له. الأدب وثيقة تسجيلية يمكن الاستناد بها ولكن من المقامرة غير العملية الاعتماد عليها، (الهلال، فبراير ١٩٧٠، ص ٤٧). وفي لقاء معه أكد لأحمد محمد عطية مقولة «الفن في أصق مستوياته احتجاج على ما هو كائن، ومن هنا بالذات يصبح الفن قضية سياسية، (مع نجيب محفوظ، دمشق ١٩٧١، ص ١٤ - ١٥).

و (المرايا) - مثل غيرها من أعماله - تدخلت فيها الرؤية السياسية العامة على امتداد تاريخ مصر المعاصر منذ

ثورة ١٩١٩ وحتى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ لهذه الشخصيات الحتمية الفنية، التي جسدت متناقضات عصرها من خلال الدلالات المباشرة التي فرضت أسبقية الأفكار الكلية على الواقع الموضوعي، هذه الشخصيات التي حاولت تلمس بعض حقائق السياسة في حركتنا الديناميكية في ارتباطها بالواقع التاريخي المتحرك، يحرك هذا الواقع وتحرك معه الشخصيات صعوداً وهبوطاً، وهبوطاً وصعوداً، وتحرك الأفكار المطلقة من إمكانياتها التاريخية. ماضيتها حاضرها، مستقبلها، في أعماق (المرايا) وقائع سياسية سرية للتاريخ، تحليل مواقف بعض القوي السياسية من أحداث عصرها ويصفة خاصة (أعقاب ثورة ١٩١٩، أحداث ثورة ١٩٥٢، أحداث ما بعد سنة ١٩٦٧) ومن خلال المونولوج الداخلي للشخصيات تم التعبير عن مواقفها السياسية وأشكال وعيها السياسي التطبيقي والفنطري، وهي ليست مستقلة من التطور التاريخي، بل إن هذه الشخصيات مجسدة كل التجسيد ومحددة كل التحديد، شخصيات حية تؤثر وتكأثر

بالمناخ السياسي، تفعل، تحب تكره، تتأزم، تتطرق في ظل واقعها ووعيها بطبيعة زمانها ومكانها، وثمة إيماءات بمنبع هذا الوعي ومساره ومآله إلى حيث يجع.

وفي عمله هذا، أنطق نجيب الأفراد بالدلالات السياسية المباشرة الصريحة مبتعداً إلى حد ما عن الرمزية والإيحاء، لدرجة تشعرك أن هؤلاء الأفراد قد تحولوا إلى أبواق تنطق بروح العصر، وأنطق هؤلاء بتأثيرين ويؤثرون في حياة الوطن سلباً وإيجاباً معبرين عن أفكارهم التقدمية والرجعية، عن الوفدية، عن اللواء للعرش، عن الثورة، عن الإسلام، عن الشيوعية، عن العدالة الاجتماعية، عن العلم،..... إلخ إلخ، وكان نجيب محفوظ يحاول تطويع (الخاص) لملامة (العام)، يعرضه لهذه الشخصيات التي تتكرر في حياتنا العامة، من خلال السرد التسجيلي والتصوير الحي البليغ لأوضاع عصرها، خاصة عندما يتحدث عن أعماق وأفكار الإنسان في ظل واقعه المعاش، محدداً ارتباطه ووعيه بهذا الواقع، وهو بهذه الطريقة

سيد عشاوي

الرؤية السياسية في «مرايا»

يكشف عن بعض الحقائق السياسية - الاجتماعية التي يعجز عنها أحياناً السياسي المحترف، أو لا يقترب من تناولها المؤرخ التقليدي، حقائق ومعرفة عميقة تستمد من خلال هذا العمل الأدبي الفنى أكثر مما تستمد من كتب التاريخ المدرسية السردية وهى معرفة دالة وفريدة من نوعها عندما نستثير الواقع الاجتماعى - التاريخى بالذلات الصادقة فى ظل علاقاته المعقدة المتشابكة وأشكال وعيه المختلفة.

والتساؤل الآن، إلى أى مدى صور نجيب محفوظ هذه الرؤية السياسية فى (المرايا)؟ (مطبعة مصر، القاهرة ١٩٧٢)

الإجابة بكل بساطة تكمن فى:

أولاً: الإشارة إلى الموقف السياسى العام لمصر قبل عام ١٩٥٢ وبعدها.

ثانياً: الإشارة إلى الموقف السياسى للشخصيات وتصور هذه الشخصيات للواقع السياسى.

ثالثاً: رؤية نجيب محفوظ وتقييمه لهذه الشخصيات ورؤياه لمستقبل البلاد

والعباد (بين ما هو موجود وما يجب أن يكون)

أولاً: الموقف السياسى العام (١) مصر قبل ثورة ١٩٥٢:

يتحدث نجيب محفوظ عن محمد على باشا، إسماعيل باشا، الحزب الوطنى، الإنجليز، السراى، الرأى العام (الشعب)، ثورة ١٩١٩، مظاهراتها، إضراباتهما، هزافاتها، الجهاد الوطنى، البوليس السياسى الطفلة، جمعيات سرية لممارسة الاغتيال السياسى، الإرهابيين، زعمامة سعد زغلول، طلائع النهضة النسائية، لجنة سيدات الوفد، العقيدة الوفدية، مصطفى النحاس، تصريح ٢٨ فبراير، أحزاب الأقليات، دستور ١٩٢٣، الحياة الدستورية، أقلية موالية للملك وأغلبية معادية له، الولاء لصاحب العرش، اللعب فى الذات الملكية، المعارك الحزبية، مجلس النواب، مجلس الشيوخ، الدوريات الإنجليزية - كتكات العباسية، الملك فؤاد والخلاف الدستورى مع سعد زغلول رئيس الوزراء - بيت الأمة - الملك يقبل مصطفى النحاس - الانقلاب الدستورى وحكم محمد محمود

باشا- الأهداف بدستور ١٩٢٣ وسقوط الديكتاتورية - إضرابات المدارس، تأجيل العمل بالدستور ثلاث سنوات قابلة للتجديد أزمة ١٩٢٩ عهد صدقى باشا، المطالبة بالاستقلال والدستور، زعماء الطلبة، جمعية لكف السوداء، الاستقلال الاقتصادى، دار المدرس السياسى، الأسطول البريطانى، مقاومة الحكم السياسى الرجعى الذى يطمح بحرية الوطن، دستور ١٩٣٠ - الشيوعيون، الإخوان المسلمون - الخلاف بين النحاس والفرانجى - السعديون - أحمد ماهر - معاهدة ١٩٣٦ - ٤ فبراير ١٩٤٢ - الد اس والوطن والعرش والديابات الإنجليزية، الفاشسية - إسرائيل، النازية - التكات السياسية عن الملك وحاشيته وأسرتة - الجناح الوفدى اليسارى، طغيان الملك، ضعف الوفد، الضباط الأحرار، حرب ١٩٤٨، انتخابات الوفد ١٩٥٠، معركة القلعة عقب إلغاء معاهدة ١٩٣٦ - حريق القاهرة.

(٢) مصر بعد ثورة ١٩٥٢:

الإصلاح الزراعى، مصادرة الأملاك، التأمير السياسى - القبض



نجيب محفوظ

الثورة، وزهير كامل الناقد عانى انقلاباً من نوع آخر في الوقت نفسه، فبكل استهانة مضى يتاجر بالنقد، مضى يتقبل الهدايا والنقد ويقبّل الفن والفنانين تبعاً لذلك، ويزدهار الحركة الإسلامية والإنتاج السينمائي تضاعفت أرباحه فشيء فيلته الأنيقة بالدقى واقتنى المرسيس، وأرشك أن يعلن ارتداده في ظرفين، أولهما الاعتداء الثلاثي عام ١٩٥٦ والآخر النكسة عام ١٩٦٧ ففي كل مرة قيل له إن الثورة صليوت وإنتهت فوثب للعمل لمستقبله من جديد، ووضع مدى ما يطوى عليه من انتهازية وزيف وما يحتوى على طوية غلفة تظفر منها الحضرات وتسلقت الأنظار كذلك شخصية (شرارة النحال) عامل الكليلون الذي وصل إلى أهم شخصية في مكتب وكيل الوزارة وصار كعبية لطلاب الصاجات من الموظفين والأهالي، أدرك أن ميزان القوة الحقيقي مضى يتركز في السراي، وأن السراي خير وأبقى لمن أوتى بعد نظر حقيقي وعليه ألف كتابه الوحيد «صانعو مصر الحديثة»، أرخ فيه لمحمد علي وإسماعيل وفؤاد وأمداه إلى السدة الملكية، وجاءه من الديوان الملكي شكر نشر في جميع الصحف وقال لزميله وغيره على المؤذن:

— الآن أصبحت من رجال السراي ولن يفكر حزب في التكليل بي.

هناك أيضاً صورة بعض أدوات السلطة التنفيذية، هناك شخصية (أحمد قدرى) الذي اختبر عضواً في البوايس السياسي (شخصية مخيفة تتمتع حولها أساطير للرب، من منوط عذاب في

الجمهورية وانقسمت البلاد إلى أغلبية موالية للملك وأغلبية معادية تكاد تجهز بعذاتها، وإذا بالكتور إبراهيم عكل ينشر مقالة في الأهرام يدعو فيها بالولاء لمصاحب العريش ويؤثر بأيادي أمرته على نهضة البلاد وخاصة محمد علي وإسماعيل (كانت أزمة تهاوت فيها القيم إلى الحضيض وتقوضت كرامات كثير من الرجال، ورمى الأبرياء بأعين حمراء ولكن حتى صفوفهم لم تبرا من فساد، عصر الزلازل والبراكين المتفجرة، عصر إحباط الأحلام وإنبعاث شياطين الانتهازية والجريمة، عصر الشهداء من جميع الطبقات).

إبراهيم عكل الذي خاض الحديث في (شئون السياسة) على غير المؤلف!! اعتبر أن انقلاب صدقي (١٩٣٠) مكسباً لعنايتنا الدستورية، كان يدعو إلى التمسك بالمثل العليا (دكتور مثل عليا) لأنها تؤدي إلى الاستقلال الحقيقي، واعتبر السياسة (مفسدة للعقل)، وانتهى به الأمر إلى (الدروشة) وتفرغه التام لها.

ويتكرر هذا النموذج في شخصية (زهير كامل) الأستاذ الجامعي والناقد الوفدي (١٩٥٠) الذي برز ككاتب سياسي من الدرجة الأولى في الجرائد الوفدية، وتحول إلى «سمسار وظائف»، ليمارس النهب والفساد ذلك أنه كان يتحين فرصة لاستغلال مواهبه حتى وجدها في السياسة، دافع عن الوفد قبل عام ١٩٥٢ ولتقلب ضده بعد ذلك حيث انقض بمقالات من نار على الوفد مرجعاً إلى فساد كل فساد تخر في عظام الوطن، وسرعان ما اعتبر قلمه من أقلام

على الرافدين، قرار جل الأحزاب - حكم عسكري - أقلام الثورة، الإخوان والشويعيون وموقفهم من الثورة - لجنة التطهير، الجلاء، أمريكا والنظام الجديد - تأميم قناة السويس، الاعتداء الثلاثي، القومية العربية، الوحدة مع سوريا، التأميم والقوانين الاشتراكية - الميثاق - حملة اليمن، نظام الحكم، القطاع العام، الجمعيات التعاونية، بنك التمليف الزراعي - الاتحاد الاشتراكي - الحزب الشيوعي المصري - الكتلة الشرقية، جنارة التماس باشا، هزيمة ١٩٦٧، الجوع الخافق للفكر والعدالة والتقدير، المسألة العامة، قوى الاستغلال، تعدد أبعاد النكسة، مناقشات وطنية (نقابة المعلمين)، الدولة الفسولادية، السلطة الحاكمة، الأيديولوجية، مظاهرات الطلبة عقب هزيمة ١٩٦٧، الوطن العربي، نصفيّة الثورة، الرجعية والاستعمار.

ثانياً: الموقف السياسي للشخصيات وتصورها لتوافيق السياسي

تقترب (المرابا) من السيرة الذاتية في تداخلها مع سيرة الآخرين الذين قدموا من خلال مواقفهم وتصوراتهم التعبر الأمل عن رؤيتهم السياسية، المتعددة الجوانب.

هناك صورة (الانتهازية السياسي) التي تتمثل في شخصية (إبراهيم عكل)، الذي تولى منصباً جامعياً كبيراً اغتال في سبيله جميع مثله العليا. كانت الهتافات العدائية للسراي تتردد في جنبات الوادي، ونشرت جريدة التيمز أن مظاهرة في أسوان مفتت لمصطفى التماس رئيساً

أبدى الطغاة يلهيوسون به الوطن والوطنيين) هذا الظريف الماجن الذي استحال شيطاناً من شياطين العذاب (كيف يمثل بالشبان من ذرى العقائد الحرة فيجدهم ويهطف السجائر المشعلة في جفونهم ويخلع بالآلات العذاب أظافهم!) وفي تقريره لذلك تحدث بقوله (يحدث أحياناً أن تصدم سيارة أحد المارة فتدريه قتيلاً - من الخطأ أن تحمل السيارة تبعاً ما حدث، التبعة تقع على السائق أو الطريق أو المصلح أو الضحية نفسها أما السيارة فلا ذنب لها...).

أما (عشماوى جلال) فقد كان ضابطاً كبيراً بواء الفرسان بالجيش المصرى واستحق بجدارته أن يوصف بأنه الصدر الأول لثورة ١٩١٩ فى الجيش المصرى، وجرت أخباره لحكايات الرعب بأنه يقتل بلا رحمة ويغيب ضحاياه فيزيرط الطلبة بجواده ويطلق به وضحيته يسعل خلفه مرتطمًا بالمصى والأسفلت حتى تفيض روحه، حتى فاق الإنجليز فى عنفهم وقسوتهم، فكان معجباً بالإنجليز إعجاباً فاق الحدود ويعتقد (أن استقلال مصر عن إنجلترا سؤدى بها إلى الانحلال والفساد، وأنا إذا خرجنا من الإمبراطورية خرجنا من الحضارة!).

وهناك شخصية المردد عن زعماء الطلبة المتصل بإدارة الأمن العام (محمود درويش) والذي تفتحت أمامه الأبواب بعد التخرج واختير فى بعثة فى فرنسا فى فترة من الزمن توقفت فيها البعثات شاماً، هذا الذى كان يتابع زملاء له وهم يهوديون بأحاديث السيامية وكأنه عاقل يستمع إلى مجانين ويسأل مرة:

— كيف تجدون متعمباً بعد ذلك للدارسة؟.

فأجابه طالب متعجباً:

— كأن الإنجليز يحتلون وطناً غير وطنك، وكأن الملك يستبد بشعب غير شعبك!.

على النقيض من هذا تكمعرض (الرايا) لهذه الشخصيات النمطية التى شاركت إيجابياً فى مسيرة العمل الوطنى المصرى بتقديمها التضحية من أجل الوطن شخصية (أنور العلوانى) الطالب بمدرسة المحرق الذى قتل برصاصة فى مظاهرة بيد جندى إنجليزى إبان ثورة ١٩١٩ حيث خرج جموع البشر من ذوى البذل والجيب والقفاطين والجاليب حتى النساء فى الحاطير والكارو يحملون الأعلام ويهتفون من الأعماق «يحيا الوطن»، و «موت وحيأ سعد».

وشخصية (بدر الزيايدى) الذى اتهم والده بالعيب فى الذات الملكية وقدم إلى المحاكمة لثلى أدلته وحكمت عليه بالسجن ستة شهور مع وقف التنفيذ ولكنه فصل من وظيفته، وكان بدر يفاخر بشجاعة أبيه ووطنيته، وقد استشهد للظهير بدر بعد أن قضت عليه ضربة أصابت مؤخر رأسه لأنه هتف بحياة دستور ١٩٢٣ وسقوط الديكتاتورية بعدما أقال الملك فؤاد مصطفى النحاس وعهد الوزارة إلى محمد محمود صاحب (اليد الحديدية).

وشخصية (طله عنان) الطالب الذى أصيب برصاصة بعد أن ألغى إسماعيل

صديقى دستور ١٩٢٣ وهب الوفد لمحاربه بكل قواه الشعبية.

(والشيخ هجار المنياوى) مدرس اللغة العربية، الصعيدى، الذى كان يتحدث عن الوطنية ويشيد بالأبطال ويدعو إلى الجهاد ويعرف التلميذ الكامل بقوله (هو من يحصل العلم ويشور على الطفأة) وقد فصل من المدرسة لأنه حرض الطلاب على التظاهر (العلم يطالبكم بالنظام والوطن يطالبكم بالجهاد وليس لكم إلا شمتانكم فارجعوا إليهما) وقد نجح فى انتخابات الوفد عام ١٩٤٧، ١٩٥٠.

وهناك شخصية (رضا حمادة) الذى كان مثالا للوفدى الصادق فى إيمانه بالاستقلال والحياء الديمقراطية إلى جانب عقيدة دينية مستنيرة متطهرة من شوائب التعصب والخرافة، وقف موقف الرافض من أى رأى يسارى وعجز عن التطور مع الزمان، فى أول عهده أصبح مثالا للشباب الثورى، فى شيخوخته أصبح محافظاً عنيداً ما يرح يردد (أن الليبرالية هى آخر كلمة مقدسة فى تاريخ الإنسان السياسى)، فصل أبوه من الخدمة لغرط نشاطه فى خدمة الوفد المصرى إبان تكويده واستشهد أخوه فى ثورة ١٩١٩، تمس رضا للثورة ١٩٥٢ غير أن آماله تقوضت بعد حل الأحزاب واعتقل أكثر من مرة، كما اعتقل عبده البتسوينى (الوفدى) زوج (أمانى محمد) عندما قامت الثورة لم يجد تناقضا بينها وبين فكره الحر وعمل فى نطاقها بإخلاص ولكنه اتهم ظلماً فى مؤامرة اتهم فيها بعض أعضاء الحزب فقبض عليه وصودرت أملاكه.

وهناك الشخصيات التي قدمتها (المراب) مشاركة الولد بصفة خاصة في مسيرته التضالية منذ البداية، لكن بعضها توقف عمله السياسي واعتزل وأصبح سماكا. (شخصية نادر برهان) بعد معاهدة ١٩٣٦، لم يتصور للدنيا صالحة للحياة مع وجود عدوة بين النحاس (الزعيم) والنقراشي (الأب الروحي)، كما أن المعاهدة قد ختمت ثورة ١٩١٩، مع توافر قدر لا بأس به من المال لفتح مطعم سمك، غير أنه في أعماق فكره لم يقطع عن مكابدة أحداث الولد خاصة في علاقته بثورة ١٩٥٢، فلم يغفل لها محاولة النيل من زعامة سعد زغلول واعتبر جلائل النحاس رد اعتبار شعبي لسعد والولد ولأكبر ثورة شعبية في حياتنا.

ولكن أصنف الانتماء إلى الولد من يقصر نشاطه على الدفاع عن الحزب (شخصية هاشم حناظ) ويتوجه يوم الانتساب إلى اللجنة لإعطاء صوته لمرشح الولد ولا يشارك في الأحداث السياسية إلا بقلبه فقط!!

وتعرض (المراب) لهذه الشخصيات التي لم تفصح عن موقفها السياسي (ساهر عبد الكريم) رغم الانتماء إلى أسرة من الحزب الوطني لم يطن عن ميل سياسي قط، ولم تكن السياسة لتخطه إلا نادراً، وهذا (جعفر خليل) فرغم مسيوه في اللب والفن، لم يبد اهتماماً بالسياسة أو الوطنية كما كانت تعرف في تلك الأيام، وظل على سبيله تلك حتى الجامعة وبعد التخرج (وقلت له يوماً: عجب ألا يتم بها يصهرنا حتى

الذويان؟ فقال ضاحكاً: للوطنية رجالها، لسب منهم وإن ضئيل لهم النجاح!!)

وهذا (فاجي مرقص) المهتم بتحضير الأرواح في حوار معه.

- إنك لا تشترك في الإضرابات، أفلا تهتم بالوطنية؟

- أهتم بها طبعاً ولكن...

وتردد لحنات ثم قال:

- ولكن أخى الأكبر قتل في مظاهرة.

وهذا (سيد شعور) الذي (ظل خارج الزمن تماماً فيما يتعلق بجميع الأحداث كحرب فلسطين وحريق القاهرة وثورة يوليو)، ويحدث (خليل زكي) بنبرة أسف عن أولاده: (وددت لو جاءوا مطلي لا يهتمون إلا بأنفسهم ومستقبلهم ولكنهم يدرخون بمنافساتهم السياسية).

وهناك جيل ما بعد نكسة ١٩٦٧ الذي أصيب بالإحباط والتردي (شخصية صبري جاد) و (شخصية بلال عبده بصيوني) الذي افتقد معاني الوطنية الاشتراكية القومية العربية، وأحس بالجو الخائف للفكر والعدالة والتقدير فقرر السفر والهجرة والسفينة تواجه العاصفة، إيماناً بأن الظم وحده هو القادر على مواجهة المشكلات الحقيقية، أما الوطنية والاشتراكية والرأسمالية فتخلق كل يوم مشكلات نابعة من أنانيتها وضيق نظرها!!

أما للمتحمسين لثورة ١٩٥٢، فهناك نموذج (قندري رزق) أحد الضباط الأحرار، رجل من رجال ثورة ١٩٥٢، الذي كان يعلم بالحرية والرقى والعدل،

ولكن على استعداد دائماً للإيمان بما تدعو الثورة للإيمان به إذ إن إيمانه الحقيقي كان بالثورة، الثورة وحدها والحق أنه كان ومازال برجوازي في أخلاقه وأعماله وأحلامه وتقاليدته، ولكنه كان وما زال برجوازيًا ذا لسان اشتراكي. تزوج من كريمة أسرة كبيرة إقطاعية رغم ثورته (إنها طبقه تنطلع إلى أن تحل مكان طبقه).

كذلك هناك نموذج (صاهي عبد الحميد) الذي كان من المتحمسين لثورة يوليو عن إيمان وعقيدة وكان يحلم بالاشتراكية وارتى في أحضان الثورة، دافع عنها واسعد للثقة بعد هزيمة ١٩٦٧ وكما سمع عن رغبة أعداء الثورة في تصفية الثورة لآزاد إيماناً بها وحماساً لها.

- إننا مطاردون، يطاردنا التخلف، وهو عدونا الحقيقي لا إسرائيل، وليست إسرائيل عدواً لنا إلا لأنها تهددنا بتجميد التخلف....

وإذا كانت (المراب) قد عكست لنا بعض الشخصيات التي اعتزلت السياسة فترة ما إلا أن الظروف التي تعرضت لها جعلتها تنغمس في السياسة حتى الأعماق، فشخصية (سرور عبد الباقي) الذي كان يقذف من السياسة موقفاً مماثلاً فلا يتعامل معها على الإطلاق ولا يهتم بها في أعقاب ثورة ١٩١٩، لكن بقيام ثورة ٢٣ يوليو بدأ يهتم بهذه الثورة التي تعرض للأزمات وتغير الأوضاع، وبدءاً من ذلك التاريخ مضى يهتم بالحياة العامة، والسياسية بصفة خاصة التي تجنبها طوال حياته بعد أن غزته في صميم داره.

وهذا (عبد منصور) التعبير الأمثل عن اللامبالاة السياسية، علمته المصالح أن يتكلم في السياسة، فهو القائل:

- لا وطن بعدد اليوم إلا وطن المصالح. فلما أن تكون أمريكياً وإما أن تكون سوفيتياً، إما أن تقبل الحرية والإرادة الخلاقة والإنسانية وأما أن تقبل النظام والعدالة الممبوءة والإرادة الميكانيكية.

وأصبح حلمه الذهبي أن تسيطر أمريكا على الشرق الأوسط وأن تتدخل له مدارك حضارية في مجالها الحيوي يلعب فيه العرب واليهود دوراً متكاملاً.

وتتعرض (المرابي) أخيراً لبعض الجماعات اليسارية (الشيوعية) والدينية (الإخوانية) وموقفها من الواقع السياسي وبعض تصوراتها.

هذا (عزمي شاكر) الذي كان يمثل الجناح الوندى اليسارى وأصبح من الشيوعيين المتجذرين والذي كان يرى أن الحرية تعانى مأساة مريرة وكان يتعلق بالمستقبل المضيء كلما ألحت عليه عذرات الماضي، أيد الثورة بقلبه وقلمه وكثيراً ما كان يردد:

- ما يؤسف له أن الثورة لم تتمتع على الثوريين الحقيقيين، فخلقت منهم أعداء حيناً، أو وضعتهم تحت المراقبة حيناً آخر.

وهذا (كامل رمزي) الشيوعي الذي قضى في الاعتقال خمسة أعوام (١٩٥٩ - ١٩٦٤) دكتور في الاقتصاد، ذو اطلاع شامل في الاجتماع والسياسة، له قدرة فائقة على المناقشة والجدل، متدين

رغم إيمانه بالمادية الجدلية، مخلص للثورة غير مؤمن بها إيماناً كاملاً فهي (تهد السبيل إلى الثورة الحقيقية) أصبح (نوراً يطارد ظلمات اليأس).

أما (سالم جبر) الذي تحول إلى اعتناق الشيوعية، وألف عدة رسائل عنها وتعرض إلى الاتهام بالإلحاد واللقوقية، كان يحلم باشتراكية برلمانية ويتحدث عن الولايات المتحدة باعتبارها روح الشر في العالم، ولما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ عمل مع الثورة وأخذ ينتقد بعض تصرفاتها في همس وففور:

- نهب الملك وحل محله عدد غير محدود من الملوك.

-- كيف تمضى البلاد قاعدة شعبية (بعد حل الأحزاب).

- المسألة هي ملكية أولاً ملكية، أما توزيع الأرض على الفلاحين من شأنه أن يقوى غريزة الملكية الموروثة - عصفور الظلام (بعد الإصلاح الزراعي).

أما الشيوعي (عجلان ثابت) صاحب المقالات السياسية والاجتماعية العميقة فهو (مثال لعصر مضطرب يتأثر بعوامل هدم وبناء وتفكك وتجمع (يأس وأمل).

(ومجيدة عبد الرزاق) عابدة للعب والأيدئولوجية (الشيوعية) هي امرأة مصرية مذبذبة من منحاي فترة الانتقال، انتهت ثورة ١٩٥٢ بالرجعية وبأنها لون جديد من الفاشستية أو انقلاب برجوازي صغير، غير أن رأياً أخذ يتغير بعد ذلك.

أما نماذج الشخصيات الدينية فيمثلها (زهرا حسونة) التاجر الذي يعمل بهمة

في السوق السوداء والذي اعتقد أن الدنيا أسلوب في المعاملة والآخرة أسلوب آخر، فكفر بالصلاة والصوم والزكاة وتحولت سرقاته إلى ربح حلال (يسرق قوت الفقراء ويمضى وجهه يشع بنور الإيمان والطمأنينة!) أصبح مليونيراً وازداد نشاطه بعد الثورة، وأمنت شركته عام ١٩٦١ وكان يفرح للكارث مثل الأزمة الاقتصادية ووزارة البين و ٥ يونية، أما (عبد الوهاب إسماعيل) فقد كان سعدياً القلب إلى أن يكون عضواً من جماعة الإخوان المسلمين، قبض عليه مع أول صدام بين الثورة والإخوان وغادر السجن وكان يدلي بأرائه...

- يجب أن يحل القرآن مكان القوانين المستوردة كافة.

- على المرأة أن تعود إلى البيت، لا بأس من أن تتعلم ولكن لحساب البيت لا الوظيفة.

- الاشتراكية واللوطنية والحضارة الأوروبية خباثات علينا أن نجتهد من نفوسنا.

ثالثاً: رؤية نجيب محفوظ للشخصيات ورؤياه للمستقبل

في كل أجزاء (المرابي) تظهر هذه الرؤية لنجيب محفوظ في تقييمه لهذه الشخصيات، وفي الأسطر المابقة دلالات واضحة على ذلك، فهو على سبيل المثال لا الحصر عندما يتحدث عن (رضا حمادة) يؤكد أنه (يرتبط بقيم ومبادئ لا يستهان بها ويخفف تيار الحياة في صعوده وهبوطه ويلزادة الإنسان، حيث

إذا كان نجيب محفوظ في عمله هذا - كمعظم أعماله الأخرى - قد قدم عرضاً نظمياً لواقع عصره السياسي المشروط تاريخياً، ولم يكشف لنا فحسب عن القيم والاتجاهات السياسية المشروطة تاريخياً كما هي ولا كما تصورها الأيديولوجية السائدة في عصره، بل وهذا هو الأهم كشف لنا أيضاً عن القيم الإنسانية الكلية والجوهرية الممتدة من الماضي إلى المستقبل، بجاوزة زمانه ومكانه ولم يفرق في تلك التفاصيل والظواهر السطحية لهذه الظاهرة أو تلك والتي يقضى مفعولها بتغير العصر. بل قدم أعمالاً مشروطة بالإمكانية، وأحسنا أننا نعلمس جوهر الواقع السياسي والاجتماعي الذي عرض له، وهو الفيلسوف، صاحب الرؤية والرويا للحقيقة التي يتعرض لها، لقد أدرك في (البرايا) في حديثه عن (سرور عبد الباقي) أنه:

(مهما يكن من علم الإنسان أو أخلاقه فلا غنى له عن الوعي الثقافي المتضمن طبعاً الوعي السياسي، وأنه مهما يكن من تفوقه وبراعته وفائدته فلن يمتص من ذاته إمكاناتها الإنسانية حتى ينظر إلى نفسه لا باعتباره جوهراً فرداً مستقلاً ولكن باعتباره خلية لا تتحقق لها الحياة إلا بوجودها التعاوني في جسد البشرية الحي). ■

سياسية بالدرجة الأولى، وهي أن هذه الشخصيات والتي هي تعبير من قوى سياسية سواء أكانت قديمة أو جديدة، يتلبها حلول من الماضي أو من الخارج لواقعها المعاش، تحدث حالات من التمرد والرفض والمعارضة والصدام، حالات من الجدول، الهجرة الداخلية للذات أو الهجرة خارج الوطن، تشكل حالات من التخبط، لأن البناء العقلي لهذا الشعب يشبه شظية من الزمن القديم تصبح في الزمن الحديث، فهو يعيش في الماضي وتصبح القدرة الوحيدة لديه هي التقليد لما كرمه الآباء، بالتالي فليس هناك إبداع حقيقي ولا رعى حقيقي واستشراف لمستقبل عبره بقوة واقتدار في (البرايا) بقوله أثناء حديثه عن (بلال عبده يسوي):

(إنه لا نجاة للجلس البشري إلا بالقضاء على قوى الاستغلال التي تستخدم أسمى ما وصل إليه فكر الإنسان في استعباد وخلق صراعات مفتعلة سخيفة تستغذ خير ما فيه من إمكانيات رائعة وذلك كخطوة أولى لجمع العالم في وحدة بشرية تستهدف خيرها معتمدة على الحكمة والعلم، فتمديد تربية الإنسان باعتباره مواطناً في كون واحد، وتهيين لجسمه السلامة ولقواه الخلافة الانطلاق لتحقيق ذاته ويبدع قيمه ويعمى بكل شجاعة نحو قلب الحقيقة الكامنة في ذلك الكون الباهر القامض).

تكرثب للصراع والتحدى وتجاوز اليأس والأحزان) ويؤكد في موضع آخر (تستقر في أعماقه روح نبيل يستحق الفرد من أجله أن يقدس ويمجد).

وعندما يستمع إلى (إبراهيم عقل) يذكر (طالما عذبني التناقض بين تنازل الأوساط الشعبية لسياسة وتناولها في الأوساط الثقافية الرفيعة، فهي هناك لنفعال مضطرم، سرعان ما يسيل دما، وهي هنا مناقشات متفلسفة لا تخلو من تلبيط للهمة وتخييب للأمال).

وعندما اعتقلت حكومة الثورة بعض الرواديين (ورأيت بين الضباط الذين يشرفون على الإجراءات الضابط محمد هجار ابن شيخنا القديم هجار المياوي، تأملت الموقف، نظرت طويلاً إلى الابن، تذكرت الأب، ثم خيل إلى أنني أسمع هدير الزمن وهو يتدفق حاملاً مناقضاته المتلاطمة).

وهو عندما يتحدث عن (رضا حمادة) يذكر: (لا غربة في أن تبهرني الأخلاق البذرة لرجل عاصر فترة انهيار في الأخلاق والقيم لا تخير لها حتى خيل إلى في أحيان كثيرة أنني أحيى في بيت كبير للدعارة لا في مجتمع).

وتحتل (البرايا) بمثل هذا التعاليقات على الأشخاص، غير أن الأهم في هذا المسال هي (الرويا) التي يمكن استخلاصها من ثابا هذا العمل، وهي رويا



للننان: علاء الحلو

إذا كانت الحادثة التي استهدفت اغتيال نجيب محفوظ بالقاهرة يوم ١٤ أكتوبر ١٩٩٤ قد هزت ضمير المثقف العربي أيا كان، وحركت وجدان سائر الغيورين على الفعل الثقافي برمته، وليس فقط محبي هذا الأديب، فمسأل الحبر مقالات وبيانات إدانة.. وتوقعات استنكار الخ... فإننا كمعجبين بأدب نجيب وبشخصه الكبير والمتواضع لن ندحر للمحن نفسه.. كما أننا لا نخالفه.. لكننا نعتبر الحادثة (فرصة) استفزازية.. نأمل ألا تتكرر طبعاً.. لتحيد الالتفات إلى هذا الرجل/ الظاهرة وإلى علاقته بالسينما على وجه الخصوص.. وهي علاقة شائكة ومتعددة الجوانب طامنا تتوالت بالمعالجة والتحليل، يكفي أن نوظف هذه المرة جانباً منها ونقطعة مقربة تبتغي الجوانب عن سؤال واحد هو:

- لماذا اهتمت السينما المصرية بنجيب محفوظ كل هذا الاهتمام إلى درجة جعلته يتبوأ الرتبة الأولى من حيث اقتباس هذه السينما لأكبر عدد من أعماله الروائية والقصصية؟ إلى جانب لجريتها إليه لصياغة السيناريو أو القصة

السينمائية، حيث تكرر اسمه في جوائز الأفلام بصفة أو بأخرى أكثر من ستين مرة.. وسوف تتم محاولة الجواب/ الأجوبة عن هذا السؤال من خلال تلخيص واستقراء مجموعة آراء لعدد من النقاد والباحثين السينمائيين العرب ذوي جنسيات مختلفة هم على التوالي:- ١- رضا الطيار (من العراق) ٢- هاشم اللحاس- ٣- كمال رمزي ٤- وسيمير فريد (من مصر) - ٥- نورالدين الصايل (من المغرب) - ٦- خميس خياطى (من تونس) - ٧- ثم تعليق أو رأى شخصى فى الموضوع.

١- رضا الطيار: نجيب محفوظ، سهولة الإعداد السينمائي

يرى الناقد العراقي رضا الطيار فى كتابه «الرواية العربية فى السينما» أنه من الأسباب التى حفزت السينما على التعامل مع نجيب محفوظ كونه يكتب وفق تخطيط روائى معمارى دقيق وفريد داسيما فى المرحلة الواقعية الاجتماعية التى صنعت مجده الروائى والتى ابتدأت (القاهرة الجديدة) سنة ١٩٤٥ - (خان

الخليل) ١٩٤٦ - (زقاق المدق) ١٩٤٧ - (المراب) ١٩٤٨ - (بداية ونهاية) ١٩٤٩ - (فالسلائية) ١٩٥٦/١٩٥٧.. هذه الأعمال التى تحولت كلها إلى السينما لتظل علامات بارزة فى فن السينما ولترفع من شأن أصحابها لاسيما صلاح أبويسف الذى رسخت اسمه فى الواقعية.

ثم جاءت المرحلة الاجتماعية النقدية التى تتميز إلى جانب موضوعاتها الجادة ومناقشاتها لمسيرة الثورة، بسمات جديدة فى لغتها وبنائها الروائى.. فهى تعتمد الجمل القصيرة والورد السريع المتتابع والابتعاد عن الإغراق فى الوصف والاهتمام الواضح بالصوار.. وتحدثت روايات هذه المرحلة فى (اللس والكلاب) ١٩٦١ - (السمان والخريف) ١٩٦٢ - (الطريق) ١٩٦٤ - (الشحاذ) ١٩٦٥ - (ثلاثة فسوق النيل) ١٩٦٦ - (ميرامار) ١٩٦٧.. وفيما يخص (اللس والكلاب) التى أخرجهامال الشيخ فى فيلم بالبطون نفسه سنة ١٩٦٣ اعتبر رضا الطيار أن: «بناءها الروائى وموضوعها يجعلانها أصنع روايات نجيب محفوظ السينما.. لكنبها حائلة

خالد الخضرى

* كاتب مفرى.

السرواء اهتمام السينما المصرية

هذا فيما يخص لجوء السينما إلى روايات محفوظ أما فيما يتعلق بلجوئها إليه شخصياً للمعالجة السينمائية سواء بكتابة السيناريو أو القصة السينمائية أو هما معاً، فذلك راجع بقول رضا الطيار: «لبراعته في كتابة المعالجة السينمائية من حيث تماسك البناء الدرامي وجاذبيته خصوصاً بالنسبة للأطفال المقتبسة عن وقائع حقيقية حدثت بمصر مثل (ريا وسكينة) ١٩٥٣ - (الوحش) ١٩٥٤ - (الفقوة) ١٩٥٧ المنسوح حول شخصية زيدان ملك سوق الخضار الذي كان يتحكم في هذا الأخير وأسعاره.. فهذا الفيلم يقدم دراسة فذة ومشوقة في الوقت نفسه لمسألة الاحتكار في السوق ولتكاليف المتنافسين فيه. وفي ختام الفيلم نهاية مقترحة. تعد من أبرز النهايات المفتوحة الذكية في السينما العربية عندما يروح المشهد الأخير بهداية بروج شخص آخر يوحى بأنه سيقنع بدوره محكراً جديداً للسوق».

كما أضاف الطيار عينة ثالثة من الأفلام التي حملت اسم نجيب محفوظ وهي تلك التي كتب معالجتها السينمائية



حسن ع. سلام



إحسان عبد القادر



صلاح أبو سيف

بالأحداث وفيها من التشويق الكثير وليس فيها من السرد والتحليلات الباطنية إلا القليل بالقياس إلى حركة الأحداث.. ومن هنا فإن إعدادها للسينما يبدو سهلاً وميسوراً ولكن الخطر يكمن في هذا الجانب أيضاً وهو خطر التضحية بالرموز والدلالات والإدانة لحساب التشويق...».

أما عن (خان الخليلي) التي أخرجها عاطف سالم للشاشة سنة ١٩٦٦ فقد كتب الطيار: «تبدو الرواية على ضخامتها محصورة في موقع محدد وذات حدود زمنية واضحة».

وهكذا نستنتج من خلال آراء رضا الطيار فيما يخص نقل روايات نجيب محفوظ إلى السينما أنه من أهم الامتيازات التي تشجع السينمائيين على الإقبال عليها: البناء الدرامي - دراسة الشخص ورسومها بدقة - تحديد المكان والزمان - قصص المشاهد - بساطة الحوار... الشيء الذي يخلو سهولة إعدادها سينمائياً وتلك هي خصائص سيناريو الروائي التي تبقى قيمته الفنية راجعة أولاً لكفاءة المخرج الفلمية.



بنجيب محفوظ

في حين كتب قصصها أدباء آخرون منهم إسماعيل عبد القدوس على سبيل المثال في الجانب العربي (أنا حرة).

وأميل زولا من الجانب الغربي الذي حول روايته (توريز راکان) إلى فيلم (لك يوم يا ظالم) .. والأفلام الثلاثة من إخراج صلاح أبو سيف. وفي الفيلم الثاني بالخصوص أشاد رضا الطيار بمعالجة نجيب محفوظ السينمائية حيث رأى أنها: أفلحت في نقل أجواء الرواية إلى عالم مصري صميم داخل حمام شعبي بما جعل الفيلم يبدو أقرب إلى العمل المتكامل المستقل.

٢ - هاشم النحاس: أبطال نجيب محفوظ إيجابيون

يرى الناقد والمخرج التسجيلي المصري هاشم النحاس أنه من بين الأسباب التي حفزت السينما العربية على التعامل مع أعمال نجيب محفوظ كون هذه الأخيرة تتميز بخصائص تقربها من عالم السينما أمها:

أ - أن لنجيب محفوظ قدرة هائلة على خلق الصراع ورسم الشخصيات وتحديد معانيها مما يؤدي بالتالي إلى صنع دراما حية ووجدانية تغري السينما الروائية بشكل أخذ.

ب - أن معظم شخصياته إيجابية، ليس لديه بطل مشرّج. «أرى» ويقول هاشم - «أن معظم شخصيات أدباء الجيل الثاني مسالمة نكاد نكرن أبطاله مشرّجون وشاهدين على ما يجري من أحداث، فيضحي البطل هنا مفعولاً به أو فريسة.. بعكس بطل نجيب محفوظ الذي تجده دائماً فاعلاً مهما كانت طبيعته».

ج - أن نظرة نجيب محفوظ لشخصياته وأحداثه تنتم بسعة الصدر والرحمة، فخلال نموها تجد نفسك متعاطفاً معها متفهماً لموقفها وظروفها.. فلا تظهر لك الشخصية مسخقة بخير أمل أو تؤذي إلى اليأس.. والسقوط أو القتل.. فهو يدرك للقارئ إمكانية البحث عن الأسباب حسب تخصصه.

د - كما أنه من أهم عوامل إقبال السينما على أعمال نجيب محفوظ يقول هاشم النحاس، «إن هذا الأديب يعتبر بحق «صغير عصره» كما جاء في فيلمه التسجيلي عنه.. إذ إنه يعيش اللحظة ويعمقها بإحساس الفنان المزهف والناقد الحذر، بعكس الصحفي الإعلامي.. ففقدته في كل مرحلة من مراحل عمره يعبر عن تاريخنا القومي.. كما أنه يسبق الأحداث ويغنيها بالخطورة المقبلة.. وهكذا كتب عن مراحل: ما قبل وما بعد الثورة.. ما قبل وما بعد النكسة.. وعن فترة الانفتاح... فهذه المواضيع الحية الموزجة تهافتت عليها عينة من المخرجين وصورتها للسينما في أفلام متنوعة. ثم أضاف هاشم النحاس أسباباً أخرى تتعلق بطبيعة العمل الروائي ذاته، خصوصاً (بداية ونهاية) الذي يعتبره من أكثر الأعمال السينمائية نجاحاً في التعامل مع نص أدبي قائلاً: «رغم أن هذا هو أول الأفلام التي اعتمدت على روايات نجيب محفوظ إلا أنه كان أفضلها وأقربها إلى روح النص».

ولهذه الرواية بالذات مميزات سينمائية ساعدت المخرج على إنتاج فيلم روائي متحمسك وقريب من جوهر

المصدر الأدبي، تتلخص هذه المميزات في: كون أحداث الرواية تتركز حول محور واحد تجذب إليه سائر الشخصيات وفحشاً لتطور درامي واضح من البداية للنهاية مما ساعد على ترجمتها درامياً.. هذا المحور هو العائلة، ثانياً: كون أغلبية الأحداث ظاهرة وغير مفرقة في التحليل النفسي والاجتماعي، ثالثاً: ثراء الحوار والصوت الخارجي، رابعاً: اختيار الديكور.

٣ - كمال رمزي: نجيب محفوظ والدعوة إلى العدالة:

يرى الناقد المصري كمال رمزي أن جميع أعمال نجيب محفوظ الروائية تناصر الحق والعدل ضد الظلم وتحتاز إلى جانب الفقراء والضعفاء ضد الأغنياء والأقوياء.. وقد التقطت السينما في جانب من جوانبها هذا الخيط وحاولت ترجمته إلى الصور على الشاشة. فأول فيلم اشترك نجيب محفوظ في كتابة سيناريو له مع صلاح أبو سيف وهو (مغامرات عنتر وعبد) سنة ١٩٤٧، ركز فيه على اتحاد القبائل العربية للالتصارع على الأعداء. ثم تولت كتاباته لعدد من السيناريوهات من أهمها (درب المهاجرين) الذي أخرجه توفيق صالح والذي حكمه مفرى عميقاً هو التحذير من حلم الشروة التي تأتي بلا جهد فتحيل أطياف الناس إلى وحش كاسر، كما نلاحظ منذ بداية السبعينيات ولج نجيب محفوظ بشخصية الفتوة لاسيما في (حكايات حارثا) و (ملحمة الحرافيش) التي تحولت بكاملها إلى السينما.. حيث يظهر هؤلاء الفتوات في البداية عادلين، لكن ما إن استولوا على

السلطة حتى يتقبلوا صند من حملوم على
اكتافهم بلوغ تلك السلطة.

وأول فيلم ظهرت فيه شخصية الفتوة
كان بطران (فتوات الحصيدية) لنيازي
مصطفى سنة ١٩٥٤.. ففى هذا الفيلم
وما تلاه مما اقتبس عن روايات نجيب
محفوظ، أبرز هذا الأخير فكرة: أنه
لا يمكن أن يكون هناك فتوة عادل.. فإن
تجمع الفتوة لدى شخص أو فتلة واحدة،
فهذا يعنى حتماً القهر والاستبداد..
وتجسد هذه الفكرة بالخصوص فى سائر
الأعمال المقتبسة عن (الحرافيش)
وبالتحديد فى الحكاية العاشرة والأخيرة
(التوت والتبوت) التى انتهت بمغزى
أساسى: «اعتبره - يقول كمال رملى -
رسالة نجيب محفوظ وخطابه الذى ما
أحوجنا إلى تأمله لأخذ العبرة منه.. وهو:
بعد المشوار الذى قطعته الحارة البشرية أو
المنطقة التى تعيش بها فى الرواية فى
أكثر من ٥٠٠ صفحة يقول لنا محفوظ
ببساطة وعمق: إن العدل لا يمكن أن
يتحقق إلا إذا كان كل شخص فى يده
نبوت وفى اليد الأخرى فتوة.. وهذا
الأمر واضح لضرورة توزيع اللزوة والفتوة
على السواء بالعدل.. فلابد أن يحوز
الجميع حصته منهما بالتساوى.. هذه
هى الدرر الواقية من أجل تحقيق العدل
والثروة اللذين هما من حق كل إنسان
داخل هذه الحارة/ الحياة..

٤ - سمير فريد: نجيب محفوظ،
تكتنية ومعمار فنى:

يرى الناقد المصرى سمير فريد أنه
من أهم العوامل التى صنعت مجد نجيب

محفوظ فى الأدب الروائى العربى هى
اهتمامه بالشكل الفنى إلى جانب الاهتمام
بالتقضايا الاجتماعية والسياسية لبلده مما
أسبغ عليه نعت الواقعية، إذ أنشأ فى اللغة
العربية هندسة معمارية لفن الرواية من
حيث البناء الدرامى.. تكوين
الشخصيات.. ولغة الحوار النصيحة
وليست العامة.. فهو كاتب مصرى
قاهرى صرف، كتب عما يعرفه ويعانيه
من خلال معايشته للأحداث والتطورات
التي عرفها فى هذه المدينة الكبيرة..
ومن خلال أيضاً ما استوعبه من تطورات
فن الرواية بلغات وجنسيات مختلفة
(الأدب الروسى فى القرن ١٩، وكذلك
الأمريكى).

وقد انطلق نجيب محفوظ فى بداية
أعماله الأولى كمؤرخ شأنه شأن كبار
الكتاب الإنجليز الذين استهلوا مسارهم
الأدبى بالكتابة عن تاريخ إنجلترا القديم
لنقله إلى الواقع المعاصر، إذ بدأ أدبيته هو
الأخر بالتأريخ الفرعونى ليخلص إلى
التاريخ للمجتمع المصرى فى القرن الـ
٢٠ من خلال الطبقة المتوسطة التى
ينتمى إليها ويمررها بكل تفاصيلها
الصغيرة وقضاياها الكبيرة.. فهذه
السمات كلها جعلت منه هراً فى الأدب
العربى انكسبت بدورها على السينما،
فجابت أغلبية الأفلام التى حملت اسمه
بشكل من الأشكال مخلصه فى تعاملها
مع الواقع مؤرخة للطبقة المتوسطة،
محبوكة البناء الدرامى بكافة عناصره
(شخصاً - أحداثاً - ديكوراً).. لاسيما
أفلام صلاح أبو سيف سواء تلك التى
ساهم معه فى كتابة سيناريوها أو
قصصها السينمائية.. أم التى اقتبسها عن

أعماله خصوصاً (بداية ونهاية)
(والقاهرة ٣٠).

• نور الدين الصايل: نجيب
محفوظ، مخيلة محددة:

ويلاحظ الناقد السينمائى المغربى
نور الدين الصايل أن نجيب محفوظ
فرض مخيلة محددة/ فاعلة ابتداء من
عام ١٩٥١ ليستمر تأثيرها حوالى عقد
من الزمن (١٩٥٧). أى منذ فيلم (لك
يوم يا ظالم) (وريا وسكينة) - (الوحش) -
(جعلنى مجرماً) - (فتوات الحصيدية) -
(شباب امرأة) - (درب المهابيل) -
(السرور) إلى (القاهرة ٣٠).. ويرى
الصايل أن نصف هذه العينة من الأفلام
- خمسة من عشرة - أخرجها أبوسيف
وهى التى صنعت مجده السينمائى
وأكسبته شرعية/ الواقعية، كما هو
معروف. هذه المخيلة التى فرضها نجيب
محفوظ فى إطار الإنتاج السينمائى
المصرى جاءت من كونه كاتب سيناريو
وليس كاتب أدب. فهو لم يشرع فى كتابة
السيناريو إلا بعد إحساسه بأنه انتهى من
الأدب (بعد إنهائه للثلاثية سنة ١٩٤٧
وفى السنة التى سيكتب فيها أول سيناريو
«عطر وعيلة»). فالمسار يستجاء بعد
الأدب ولم تقتبهِ السينما له إلا فى بداية
الستينيات على يد أبو سيف نفسه.
ونجيب محفوظ لم يفرض هذه المخيلة
وجده بل كان هناك من يتعاون معه
لاسيما سيد بدير وصلاح أبوسيف.
فقول هذا النسق الذى حدد شروط
الإنتاج من طرف الجمهور والسينمايين
على السواء بإقبال كبير.. حيث سعى إلى
اصطناع الخيال المصرى الذى كان فى

المرحلة السابقة - أي الأربعينيات - محدداً من طرف مخيلة أخرى هي مخيلة محمد كريم التي حددت شكل الفيلم الغدائي بلوازمه: (الفيل - المسبح - الطفوف الأبيض، بيت «أولاد الذوات»...) ونرج تلك المرحلة بفيلم (غزل البساتين) سنة ١٩٤٨ وهذا بعيد عن الواقع المصري - لذا كان من اللازم والمطلوب إيجاد أفلام أكثر التصاقاً بالواقع.. فجاء نجيب محفوظ بهذا النسخ ككاتب سيناريو أصحى نموذجاً سائداً بعد ذلك. لكن الإكثار والمبالغة في شروط هذا النسخ أو المخيلة غدا في حد ذاته عاملاً سلبياً ومعرفاً للإبداع والصناعة السينمائيين.. فأصبح السينمائيون يكررون ولا يتجاوزونه.

لهذا عندما حاول مخرجون آخرون فرض مخيلة مغايرة تكسر المخيلة المحفوظية بالخروج عن جو العارة الشعبية وما إليها، قوبلت أعمالهم في البداية بالرفض.. هؤلاء المخرجون هم: يوسف شاهين - توفيق صالح - وشادي عبدالسلام - والطرب في الأمر أن كل هؤلاء المخرجين من أصل إسكندري، ما يؤكد هذا أنه لدينا أدباء عرب آخرون ينازرون بمكانة لا بأس بها على المستوى السردى، ورواياتهم قابلة للتحويل السينمائي.. من أهمهم: عبدالرحمن منيف وصنع الله إبراهيم.. لكن المشكل أن رواياتهم لا تدخل في نسق المخيلة المحفوظية ولذا تم رفضها بطريقة تلقائية.

٦. خميس الخياطي: ن م والسينما فن حضري

يرجع الناقد التونسي خميس الخياطي اهتمام السينما بنجيب محفوظ

ويأنبه إلى سببين: يكمن الأول منهما في أن بروز اسم نجيب محفوظ أدبياً تزامن وظهور فئة جديدة من السينمائيين يعتبر صلاح أبو سيف من أبرزهم، هذا الذي عمد بنفسه إلى الاتصال بهذا الأديب لإشراكه في كتابة سيناريو (عنتر وعيلة) ولم يكن قد نشر حينئذ إلا روايته الأولى (عبث الأقدار). وفي هذا صرح أبو سيف أنه عندما قرأ الرواية شعر بالأسلوب الوصفى السينمائي من حيث الاعتماد على الحدث وتفاعل الشخصيات مع تحديد الديكور والتركيز في الحوار المقتضب الذي يتماشى ومفهوم الصورة الشامل. ويعتبر الخياطي أنه: «بعض النظر عن القيمة الفنية أو بالأحرى التقنية الموجودة في أعمال نجيب محفوظ الأدبية وأقاربها من الأسلوب السينمائي فإن مواضعه ذاتها تمثل مادة سينمائية خاماً تنزع بين الأسلوب الروسي (دستوفسكي وغيره) وبين الأدب الواقعي أو الطبيعي الفرنسي (زولا بلزاك...) وكذلك البريطاني توماس مان...».

فحين تطورت اللغة السينمائية الجديدة في بداية الخمسينيات نحو سينما وفكر قوميين يعتمدان الأصالة والصدق وجدت في نجيب محفوظ أدبيها المفضل.. ولا غرابة حين نطم أن الفيلم الذي سيشق به صلاح طريقه نحو السينما الوطنية المستقلة هو (لك يوم يا ظالم) المقتبس عن رواية (تيريز راكان) لإميل زولا والذي مصره هو نجيب محفوظ وجعله متصفاً بالمدح الواقعي في تصوير الحى الشعبي بما فيه من شوارع ضيقة.. وحمام تركي.. ودكاكين

صغيرة... إضافة إلى الأشخاص الضالعين بين مشاعرهم الكبيرة ومنزلتهم المحيرة.. وسوف تشد هذه «الصورة الشعبية، السمة الأساسية لنجيب محفوظ سواء على مستوى إنتاجه الأدبي أو في سيناريواته، الشيء الذي سيجذب إليه عدداً من السينمائيين غير صلاح أبو سيف، مثل: توفيق صالح - يوسف شاهين - حسن الإمام - عاطف سالم - حسين كمال... وهذا ما جعل السينما المصرية تتجسّد تياراً فكرياً (المخيلة المحفوظية التي قال بها نور الدين الصاويل) وهي لم تكن قبل ذلك تؤمن بوجود مثل هذه التيارات. هذه السينما منذ الخمسينيات إلى الآن وحركها تياران: تيار نجيب محفوظ، وتيار إحسان عبد القدوس..

أما التيارات الصغيرة لتوفيق الحكيم.. ويحيى حلي.. ويوسف السباعي وعبد الحميد جودة السحار وغيرهم... فهي إما تنتمي إلى واقعية نجيب محفوظ أو إلى رومانسية إحسان عبد القدوس.

يكمن السبب الثاني لانتشار أعمال نجيب محفوظ سينمائياً - في رأى خميس الخياطي - في كون السينما فن حضري لا ينبع إلا من المدينة التي منها يستقى شخوصه وهو النهج نفسه الذي اتبعه نجيب محفوظ، فـ نظرنا إلى سائر أعماله الروائية والسينمائية لأنثينا ما تدور في عالم مدنى وبالتحديد في حى «الجمالية» حيث قضى جزءاً كبيراً من طفولته وشبابه. هذا الأديب الذي يعرف بأنه جاهل بالريف المصرى فلم يتطرق

إليه قط. والعنصر الحضري مهم في تحديد معالم الشخصيات التي اتسمت بسمتين أساسيتين هما: الفؤاد الفكري والانشطار السيكولوجي خصوصاً لدى سكان العاصمة المركزية (القاهرة). وهذا ما نجده لدى سائر شخصيات **نجيب محفوظ** سواء في السيناريوهات أمثال: **هريدي (الفتوة)** سيد (الاختيار) ... أو في أعماله الأدبية التي اقتبسها غيره للسينما أمثال: **سعيد مهران** في (الصلب) و(الكلاب) **محجوب عبدالدايم** في (القاهرة ٣٠) **كمال عبدالجواد** وحسن في (الثلاثية) ... فهم جميعاً ممثلون للبرجوازية الصغيرة - صاحبة المصلحة الكبرى، على حد تعبير **لطفى السيد**.

فبوضع **نجيب محفوظ** أصبعه على هذين العنصرين ووصفه لذلك بأسلوب دقيق منح السينما مادة دسمة لكرنها الفن الذي يجمد عملية الانهيار والصراع والسقوط ... تجسد ذلك في (درب المهاجرين) **لتوفيق صالح** .. (الفتوة) **نصلاح أبو سيف** .. و(الاختيار) **ليوسف شاهين**. حتى الفتوات التي أصبحت للشخصية الأكثر انتشاراً في السينما المصرية فإن **نجيب محفوظ** هو مصدرها فهي تعيش بمفاهيم زراعية في قلب العالم الحضري، أية مفارقة أكبر من هذه: تجرية - العيش، وتجربة - الجنس، فتجربة المعرفة أو السلطة، ثلاث تجارب تمر بها شخصيات **نجيب محفوظ** وتجد فيها السمات الأساسية لحركيتها، الشيء الذي شغقت به السينما المصرية كثيراً.

٧ - رأى شخصي: ن م الحكاية .. الصورة - التاريخ:

نحن إذ نزيد سائر هذه الطروحات للزامية إلى الجواب عن سؤال: «ما سر اهتمام السينما المصرية ب**نجيب محفوظ** وأدبه؟» مع بعض الاختلافات للامؤثرة في كنه هذه التحليلات نصيف بعض العوامل التي لا تشذ كثيراً عما ذكر بقدر ما تكملها وهي: أن السينما المصرية دون غيرها من باقي السينمات العربية الأخرى، بما أوتيت من إمكانيات ومناخ ثقافي وسياسي ساعدها على الانتعاش والنمو، هذه السينما اهتمت أول ما اهتمت بعنصر «الحكاية» أو (الصوتة) بالمفهوم الكلاسيكي بما تعتمد من عناصر البناء الدرامي والمقدمة والحل ... منذ أول فيلم مصري صامت (لبنى) **لوداد عرفي** سنة ١٩٢٧ إلى الآن. بينما القلة من المخرجين الذي خرجوا عن هذا النسق لم تلق إنتاجاتهم القبول .. وكتابات **نجيب محفوظ** في أغنيتها، لاسيما في المرحلة الأولى، سارت على هذا النهج سيراً حرفياً. وهذا ما حدا ب**صلاح أبو سيف** إلى الاندباء إليه من خلال أول رواية نشرت له (عبث الأقدار).

فأعمال **نجيب محفوظ** سواء منها الأدبية أو السينمائية، تجسد النموذج المي للحكاية المحبوك الأطراف، المتناسقة البنيان. والمرب صموماً - وضعهم المصريون - مغرمون بعنصر الحكى وسماع «الروايات» بنأهر عدة رواقد: دنيية (قصص القرن) .. أسطورية (ألف ليلة وليلة) أدبية وشعرية (الشعر الجاهلي) والسير الذاتية (الوزير سالم - أبو زيد

الهلالى) .. فكان ملطقاً أن تلتفت السينما المصرية إلى الرواية المصرية. بل إن فيلمها الأول المذكور (لبنى) عنوانه كعلم/ شخص اسم مشهور في تاريخ الشعر والأدب العربي الجاهلي، وما زالت الأجناس الأدبية والفنية إلى الآن تعيد استغلال حكايتها مع **قيس بن الملوح**. مثالها فيلم (لبنى يا علقى) **للطبيب الوحيشى** التونسي ١٩٩٢م. وما إن تم أول تلاقي بين الأدب الروائي والسينما المصرية (زينب) **لمحمد كريم** سنة ١٩٣٠ عن رواية **محمد حسين هيكل**، حتى انتهت السينما ل**نجيب محفوظ**/ الشخص سنة ١٩٤٧ كسيناريست، ثم كأديب منذ ١٩٦٠ إلى الآن أى منذ (بداية ونهاية) إلى (ملحة الحرافيش).

ثانياً: **نجيب محفوظ** هو الأديب العربى الأكثر قدرة وتحكماً في الكتابة، بالصورة، فهو يصف سائر عناصر الحدث/ المشهد: مكاناً - زماناً - صوتاً - لباساً - إكسسواراً .. وكأنه يكتب «السيناريو الأدبي»، إن شئنا التعبير قبل أن يعرف ما هو السيناريو السينمائي سنة ١٩٤٧. ويكفى أن نعود لأى إنتاج من إنتاجاته الروائية لنكتشف أى مقطع فسوف نجده يكاد يشبه في بعض الحالات التقطيع التقنى لنقلنا لما يترفر عليه من دقة في وصف «الشهد، بكامل أبعاداته.

كما أن هناك عاملاً سياسياً واجتماعياً لا يقل أهمية عما ذكر جعل السينما المصرية تهتم بالرواية المصرية و**بـنجيب محفوظ** بالخصوص: كون مصر أول دولة عربية تحصل على استقلالها السياسى مقارنة لها مع باقى الدول

نجيب محفوظ

العربية الأخرى التي تأخر تمررها، فكان الاستعمار يمثل عائقاً ضد تطور الفن السينمائي داخلها، فكيف لهذا الفن أن يهتم بأدبها المحلي؟ ومنظم روايات **نجيب محفوظ** تصور فترة ما قبل الاستعمار وإثناؤه ثم ما بعده. لذا وجدت السينما المصرية في أدبه «التاريخ، منذ العهد الفرعوني، أي منذ سيكترع حاكم طيبة (كان هناك مشروع إنتاج فيلم مصري - سوفياتي مشتركاً انطلاقاً من رواية «كفاح طيبة») .. إلى عهد أنور السادات في يوم مقتل الزعيم، وما خلفته فترة الانفراج في (أهل القمة) .. سروراً بممالك الفسادات في (الحرافيش) والاستعمار الإنجليزي في كل من (الثلاثية) و(زقاق المدق).

إلا أنه مع ذلك، **فنجيب محفوظ** ليس مؤرخاً تسجيلياً، بل روائي.. فكان طبيعياً أن تهتم السينما المصرية بأدبه كمادة تاريخية «خام، خصوصاً بالنسبة للقرن العشرين والتحويلات التي شهدتها.. وهكذا وجدت السينما في الإبداع الأدبي لهذا الرجل حوافز مغرية قلما اجتمعت لدى أدب مصري آخر، قوامها: الحكاية - الصورة - التاريخ. ■

* - مؤلف كتاب: «موقع الأدب المغربي من السينما المغربية».
- معد برنامج سينمائي بإذاعة الرباط تحت عنوان «عالم السينما».

- الكاتيب العام لاتحاد نقاد السينما بالمغرب سابقاً.

المراجع

تم الاعتماد لإنجاز هذا الملف على عدد من المراجع أممها.

- كتاب: «الرواية العربية في السينما، تأليف: رضا الطيار».

دفرة الشؤون الثقافية والشر (العراق: ١٩٨٣).

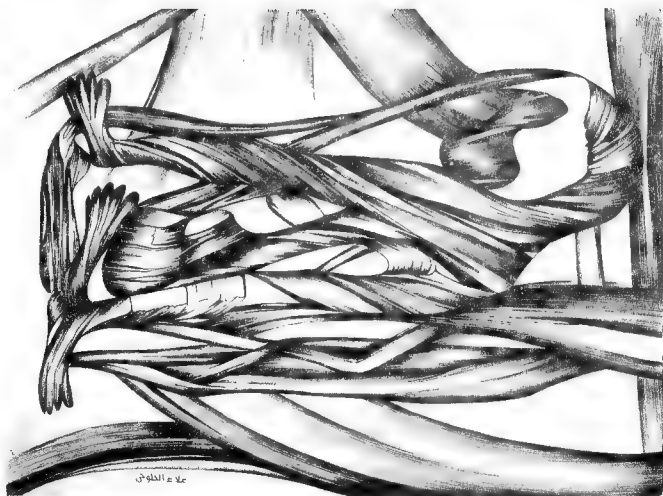
- كتاب: «بداية ونهاية بين الرواية والفيلم، هاشم اللعاس».

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة: ١٩٧٥).

- كتاب: «صلاح أبوسيف - سينمائي مصري» - خميس الخياطي - (دار المعارف - القاهرة: ١٩٩٠).

[إضافة إلى عدد من الدورات من أممها ندوة خاصة بتكريم نجيب محفوظ في إطار ملتقى الرابع للسينما الأفريقية بمدينة فريبكة (المغرب ١٩٩٥) ساهم فيها كل من: كمال رمزي - هاشم اللعاس - سمير فريد - والناقد المندري نور الدين الصايل...]





للننان: علاء الخلوحي

ق ما فتى نجيب محفوظ يضرب مقالاً للفكر المتحور لإشكالية الدلالة بين المتلقى وصاحبه، بصورة تجعل الرسول إلى قاع عقله عبداً وضرباً في هواء طواحينه الفكرية.

ولم تكن هذه الحالة الإلغازية عدد **نجيب محفوظ** مقترنة بعمل واحد من أعماله الروائية، وأشهرها «أولاد حارتنا»، إلا أنها حالة تمسك إلى الأمام حتى «أصدقاء السيرة الذاتية»، وترجع إلى الخلف حتى «العائش في الحقيقة».

* تلك الرواية التي تناولها النقاد عصر نشرها من حيث علاقة **نجيب محفوظ** بالتاريخ الفرعوني مثاليين عن مرقعها بين رواياته الفرعونية «عبث الأقدار»، «رادوبيس»، «كفاح طيبة»، وأول كتاباته المترجمة «مصر القديمة» **لجيس بيكي**.

وحكموا عليها في حينها أنها ثلاثت القصور الذي شاب بداياته الأولى شكلاً وأسلوباً وموضوعاً، بعد أن صار له عالمه الروائي وأسلوبه الفني الخاص به^(١).

بيد أنهم عندما سألوا **نجيب محفوظ** في حين نشرها عام ١٩٨٥ م عن سبب عودته للكتابة الفرعونية وخاصة عن إخناتون؟

أجاب: أنه وجد بعض الكتب الجديدة حول إخناتون فأثارته لكتابه الرواية. **فنجيب محفوظ** من خلال منظورها الآن نرى أنه كان من السذاجة سؤاله مثل هذه الأسئلة!!

- فالنقاد كانوا يرونه في تلك الرواية عالماً للكتابة الفرعونية، بيد أنه كان يبدأ معها مرحلة جديدة في حياته الأدبية الروائية... ينظم فيها عقداً من «إخناتون»، كمقدمة «للزعملاوي»، ملخصاً فيها «أولاد حارتنا»، مهدداً «لأصدقاء السيرة الذاتية».

وأخذ النقاد يبحثون عن ناصيل لفكرة إخناتون عند **نجيب محفوظ** لدى «جورج لوكاش»، في كتابه «الرواية التاريخية» وعدد «بريستيد» في «فجر الضمير» وعدد «إيمانويل فليكوفسكي»، في كتابه «أوديب وإخناتون» وتصوروا أن **نجيب محفوظ** عرض في روايته

«العائش في الحقيقة» لمختلف الآراء حول بطلها «إخناتون»، إلا أنهم عندما واجهوه بذلك الروية أجاب:

«بأنه ما عدا للتاريخ التقليدي المكتوب، فإن كل ما كتبه بعد ذلك عن إخناتون هو قراءة للصور والتمائيل والآثار واستنتاجات وتأويلات لها، وليس تاريخاً مدوناً، وأنه نقلها بهذا الاعتبار وهذا المفهوم».

فنجيب محفوظ حريص على قرائم كتبه التي تحوي ثقافته الذاتية وعلى ببليوجرافيات أعماله فإذا ما اقترب أحد منها متسائلاً؟ أجابه إجابة تلقى به بعيداً عن مراميه.

* وتعرض بعد ذلك النقاد لمعمارية البناء الروائي عند **نجيب محفوظ**، في تشييده لإخناتون، على كونه أقامها على معمار فني حديث، فقد قدم شخصية إخناتون من وجهات نظر كسبار معاصريه، وطرح وجهات نظر مختلفة حول مواقف تلك الشخصية ودوافعها.

- بيد أن ذلك البناء المعماري لذلك الرواية قد فرضته الفكرة نفسها كما

عمرو على بركات

نقد على نقد .. إخناتون

الوهم والخيال في الرواية

سرى على لسان شخصية الراوى «مرى مون»، للباحث عن الحقيقة والذى نصحه أبوه نصيحة فيها منهج الرواية، ومعمارها قائلاً: «كن كالتاريخ يفتح أذنيه لكل قائل ولا تدحز لأحد ثم رسم الحقيقة ناصعة هبة للمتأملين».

* ورأى الدقباد أنه إذا كان «إخناثون»، هو العائش فى الحقيقة فإن «مرى مون» هو الباحث عن حقيقة شخصية «إخناثون» وإعادة إحيائها من ركाम الرؤى..

والحق أن نجيب محفوظ هو «مرى مون» نفسه، بيد أن النقاد سألوا عن الحقيقة التى يبحث عنها نجيب محفوظ فى روايته الفرعونية الجديدة حينئذ وأجابوا قائلين: إن الحقيقة لا تموت وأنشيد إخناثون باقية رغم محاولات محوها وصورة نفرتينى الجميلة المؤمنة الخالدة خلود إخناثون العائش فى الحقيقة كما يتمثل ذلك كله فى إيمان الراوى ممثل الأجيال الجديدة بأنشيد إخناثون التى تحمل مذهبهم ودعوته.. فوق النقاد فى لبس الفكرة..

«فمرى مون»، ثم يؤمن بإخناثون، كما توهم النقاد إنما جاء على لسانه فى نهاية الرواية قوله: «إنه أخفى عن والده أمرين؛ ولعه المتزايد بالأنشيد وحبه العميق لملك السيدة الجميلة، فسرخوا على أنها «نفرتينى» زوجة، فلا شك أن نجيب محفوظ كان يتعجب من تلك الرؤى النقدية لفكره وأدبه والتى نجح هو فى جعلها تدور حول نفسها دون تقديم لمفاتيح حل رموزه الفكرية وأدائه العقلى وآليات بناء دراماته الفلسفية، بل عتم على شخصية «مرى مون» التى ترمز له شخصياً، فنجيب محفوظ يظهر فى روايته كما يظهر «هيتشكوك» فى أفلامه. «فمرى مون» كان سعيداً فى يده بحثه عن الحقيقة «بأنه سعد جداً بالخلاص من الخمول».

إلا أن نجيب محفوظ فى الفترة من ١٩٨٥ حتى ١٩٩٥ قد شهد تحولات كثيرة، تمكن هذه التحولات فى القدرة على تناوله، أما هو فرواى ثوابته أكثر من متغيراته، وراسخه الفكرية والعقلى لا يعتريها التحول.. تلك الثوابت وهذه الرواسخ هى نجيب محفوظ نفسه.

لما هو بالمتحول ولا هو بالبسيط إنما هو سمدى البناء العقلى مركب فريد من التراكمية المعرفية والخبرة الشخصية والفلسفية الواقعة وراء شخوصه ورموزه وجمله، فهو معادلة معقدة من فكرة.. وكلمة.. ودلالة.. ورمز فلسفى!!

وعليه فإن التحولات التى لحقت به تحولات نقدية حديثة وعليها أن نعيد قراءة نجيب محفوظ قراءة متميزة لنصوصه من خلال لغته وتفسيرها تحفيقاً للتواصل وقوفاً على حقيقة وظائف اللغة عنده وبجوب عدم تجاهل كون الأفكار فى المجال الإنسانى يحكمها اعتبار انفعالى ومرفق من الآخرين، وأن هذا لا يمحو صفتها العامة من حيث هى صنف من الأفكار (٢).

كيف لناقد عاصره أن يقف على أصطاب دلالاته الرمزية!؟

إن الحل فى نجيب محفوظ هو تركه للزمن ليقول كلمته فيه، إلا أن الدارس النقدية الحديثة المعتمدة على اللغة كأداة للتواصل وعلى علوم النص لن تتحرك نفسها لزمن نجيب محفوظ بل ستقره



نجيب محفوظ

نجيب محفوظ

- إنه الإله الوحيد ولا إله غيره .

- هذا كفر وجنون .

ثم يتعرض نجيب محفوظ لفكرة
الفصام عند الأنبياء في حوار الحكيم آى
مع إخناتون .

- لا مفر من عرضك على الطبيب

«بنوتى» .

فورد إخناتون بأدب: «إلى فى شام
الصحة والعافية» .

فقال الحكيم آى بخشونة: «لا أعرف
مجنوناً اعترف بجوهره أبداً، فتجيب
محفوظ يرى أن الوجدانية فى أولها
كانت فكرة مجنونة عند أصحابها أو هي
فكرة إبداعية ناتجة عن شخصية فصامية
ترى ما لا يراه الآخرون من المثالية»^(٥)
حتى الكهنة يهيمونه بالجنون .

ويصور إخناتون فكرة الملك الذى
ويجفع فى بناء مدينته الجديدة
«الإيطوبية» ويجبر الجميع على الإيمان
بالإله الواحد وهنا يتعرض نجيب
محفوظ لفكرة هل كان سيديج الأنبياء
فى تبليغ رسالاتهم السماوية؟ حتى لو
كانوا ملوكاً أم أنها فكرة مكتوب شقاء
أصحابها عليها مهما توافرت لهم إمكانات
الدعوى والسلطة؟ .

* ويرسم نجيب محفوظ صورة
أخرى لفكرة للتوحيد بأن جعل إله
إخناتون الواحد يتنافس مع آلهة
الفراعنة، فالوجدانية ليست إلا إلهاً آخر
عد التاريخ الإنسانى اختلقوا حوله حتى
قال إخناتون قبل موته: «ان أخون
إلهى، وهوان يخذلى، سأصمد فى
مكاني ولو وحدى» .

هنا يلخص إخناتون العلاقة
الإنسانية مع الله فى حوار مع معلمه
«آى» .

* كما يلخص «إخناتون» - كما
صوره نجيب محفوظ - الأديان السماوية
كلها فهو ضحيف، فرى نفسه ألقى، نصفه
ذكر، يوحى إليه، يلقى الأناشيد .

بيد أن نجيب محفوظ لا يقف عند
تلك المرحلة السلبية من تدارله لفكرة
الوجدانية، فها هو ذا يقدم رؤية أخرى لها
من وجهة نظر أم إخناتون «الملكة» «هى»
حيث اتهمها الكهنة بأنها السبولة عن
انحراف ابنها النبوى، عندما يقول على
لسان «آى الحكيم»: إنها أرادت أن يلم
ابنها بديانات آلهة بلاده جميعاً .

فنجيب محفوظ يقدم فرصاً فى كون
الوجدانية أو الديانات السماوية ليست إلا
نهاية توفيقية حتمية لمرحلة تعدد الآلهة .

* ويستمر فى السعى نحو إخناتون
رمز الديانات السماوية فى صورته
المتناقضة ورموزها التى تستعرب
دلالاتها فى كونه مخلوقاً غريباً، لا هو
ذكر ولا هو أنثى، يورقه الشعور بالنقص
والعمران والهوان، كان فذاً منذ صباه
كأنما ولد بمقل كاهن ناضج كان
معجزة .. لم يكن يسلم بفكرة دون مناقشة
قوية ولم يخف ارتبابه فى كثير من
الحقائق والتعاليم الموروثة .. هكذا رأى
نجيب محفوظ إخناتون عندما تأمل
تباينه!! - ذلك لا ليقدم آراء معاصريه
فيه بل ليقدم رؤية حرة مغايرة للإيمان
بإخناتون مدعى الوجدانية .

فإخناتون كان كافراً من وجهة نظر
«آى» بآلهة الفراعنة .

يعين مستقبله أكثر منها آنية على النحو
التالى فى روايته «العائش فى الحقيقة» ..
ذلك الإخناتون:

لو قدر لنا الوصول إلى رواية
«إخناتون» فى كراسة نجيب محفوظ
لكانت الفكرة الأولى عدده هى .. رأيه
الصريح فى العلاقة الإيمانية بين الإنسان
والله ومراحلها المتدرجة من عبادة قائمة
على ملكة الاستحياء فى شكل عبادة
الإنسان للظواهر الطبيعية حتى تجلت
الوجدانية فى آخر مراحل التاريخ البشرى
ومرقت الإنسان من الوجدانية فى
بدايتها؟^(٦) .

ثم يضع نجيب محفوظ فى الهامش
أمام تلك الفكرة «الأديان السماوية» ثم
يقدر أن يبحث عن شخصية تلخص
الأديان كلها فأسغه التاريخ الفرعونى
«بإخناتون» فظن بمضمون أنه عاد
للتاريخ الفرعونى بل وأرضاهم نجيب
محفوظ قائلاً: «إنه قرأ عن إخناتون
فأثارته شخصيته» .

فإخناتون يترجم المرحلة التى
طور عندها الإنسان علاقته بالله فى
صورة التوحيد فى حوار القصير مع
الحكيم «آى» معلمه يقول:

- هكذا يترأى لكل إنسان تجلى!

- ليله أتون؟

- كلا لا أتون ولا الشمس، إنه ما وراء
ذلك وما فوق ذلك إنه الإله الواحد .

- وأين تعبد؟

- فى أى مكان، وفى أى زمان،
وأنوف يمدنى بالقوة والحب ..^(٧) .

حتى إنه استطرد في تلك اللحظة التسادسية بين إله إخناتون وآلهة الفرعنة فيرى أن إله إخناتون الواحد قد ألحق الضرر بالبلاد وقسمها وجعلها حزينة فالنارخ عدد نجيب محفوظ سوف يدين هؤلاء الموحدين لما سببوه من حروب من أجل نشر رسالتهم حتى الهارب منهم بدونه قسم البلاد وحتى من حرص على الحب فشل في أن يجعله يسود خارج قصره الذي اختفى فيه.

فإخناتون يموت في قصره وحيداً رغم سمو فكرته بعد أن قسم البلاد وجلب عليها الخراب.

ثم يناقش نجيب محفوظ فكرة الدين والإيمان من أصلها حيث دوافعها السياسية على لسان «حور محب» قائد حرس إخناتون:

إخناتون: هل تؤمن حقاً بآمون وما يقال عنه؟

حور محب: لا كما يؤمن الناس به!

- إيمان أو لا إيمان لا ثالث بينهما.

- لا أهتم بالدين إلا باعتباره من تقاليد مصر الراقصة.

- إنك تعبد ذلك يا حور محب.

- قل لي أعبد مصر.

- لا بد من إعلان الإيمان بالإله الواحد لمن شاء أن يتعاون معي يا حور محب.

- مولاي موقفي من الآلهة معروف لديكم ولكن أنا رجل الواجب وخادم العرش، وإنني أعان إيماني بالإله الواحد إخلاصاً لعرشك وخدمة لوطني.

فحور محب يمثل موقف «اللاأدرية» من الإيمان حيث دخل فيه من قبيل حب الوطن..

ويصور نجيب محفوظ الفكرة الإيمانية بمثل آخر للإيمان بالأنبياء هو إيمان أسدقاء النبي عند «بك» الصديق لإخناتون منذ الصبا وكان مثالا حيث قال له إخناتون «إني أحبك يا بك، أتقن دروسك لتكون رجلي في حفل الإبداع» فهو مثال «لأبي بكر الصديق».

رمزاً لجهاز الرعاية حول الأنبياء والذي يجب أن يشرف عليه صديق إخناتون ويكون «بك» على رأس المهاجرين إلى المدينة الجديدة، مدينة النور والإيمان أخت آتون..

ويقدم نجيب محفوظ الكلمة وسحرها في تمزيك الجموع في صورة شعر وأنشيد إخناتون قائلاً على لسان «نادوخيبا» زوجة والده «إنه كان يلقي الشعر على الجموع ثم ترنم زوجته بإنشاده فعل محل العرش المعبود فرقة جولة من الشعراء والمطربين وثلاث هبة الفرعنة.. هذه هي قصة الممتوه وديانته الخرقاء».

فيرى نجيب محفوظ على لسان «تادر خيبا» التي هي أقرب لكلمة «جائه خيبة» أنه عندما يتحول الإيمان عن الإله الواحد إلى الإيمان بالشعر والأنشيد تصبح ديانة خرقاء تحتوي صوراً من الوثنية وإدراكاً لعبادة العرش بعبادة الكلمة المنشودة.

كل هذه الآراء قدمها نجيب محفوظ ببراعة في روايته العائش في

الحقيقة والتي احتفظ لنفسه فيها بدرى الراوى «مرى مون» محب النمر الباحث عنها ليكون إخناتون عائشاً في اليوم في النهاية وأن العائش في الحقيقة ليس إخناتون كما توهم النقاد بل هو «مرى مون» الباحث عنها فالبحث عن الله هو الحقيقة والطور عليه عدد نجيب محفوظ هو الوهم.

فهو يهدي روايته على لسان مرى مون قائلاً: «لقد أخفيت عنه أمرين (عن والده) ولعى المتزايد بالأنشيد. وحسى العميق لتلك السيدة الجميلة».

ليحمل دلالة سحر الكلمة الباقي في الأنشيد فهي وسيلة البحث عن الحقيقة وتحمل دلالة حبه العميق لتلك السيدة الجميلة المبهوطة كل رموز الفرارز والفرقة الإنسانية الخفية الدافعة للإنسان سعيًا نحو الحقيقة فإخناتون لخص تاريخ الديانات السماوية عدد نجيب محفوظ وما قبلها..

* خاتمة:

فنجيب محفوظ يقدم صورة حية لتغير أشكال المعرفة وعلاقتها ببعضها عبر العصور المختلفة، فهو ظاهرة أدبية من خلالها يمكن رصد التحولات التي تفرض على الباحث المعاصر اتخاذ موقف منهجي صحيح في التعامل مع المادة، عن طريق التحليل للبدوى الخاص بها من خلال طبيعة الكلمة في حدود تأثيرها على المعنى الكلي^(٦). فتبقى رموز عالم نجيب محفوظ تصنع أسطورة يجب الوقوف على مراميها عند مطالعته، فسوف يأتي زمن يقرأ فيه

« نجيب محفوظ »

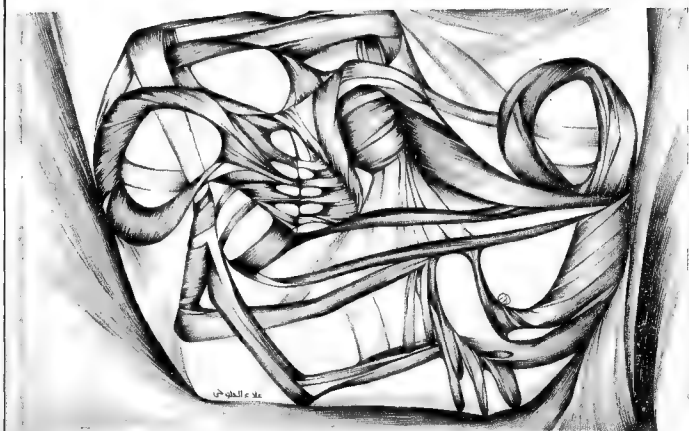
نجيب محفوظ ويشكك في نسبتها إليه ونقف منها موقفنا الآن من مؤلفي روايات ألف ليلة وليلة، المجهولين، حتى للموطن، بل سوف يأتي حين من الزمن يشكك فيه من إمام نجيب محفوظ بالقراءة والكتابة كما نتشكك الآن في نسبة الإلياذة والأوديسة،

«لهميروس»، وأنه لم يكن يستطيع الكتابة (٧) ■ الهوامش:

- ١ - أحمد محمد عطية، نجيب محفوظ باحثاً عن الحقيقة، مجلة القاهرة للعدد الأول.
- ٢ - مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، الكويت.

- ٣ - عباس العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية.
- ٤ - نجيب محفوظ، العائش في الحقيقة، مكتبة مصر.
- ٥ - سلفان زكريا، الفصامي، عالم المعرفة، الكويت.
- ٦ - صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، عالم المعرفة، الكويت.
- ٧ - والدرج، أريج، الشكافية والكتابية، عالم المعرفة، الكويت.

فا



للفنان : علاء المجرى

مفاجأة مفرحة أن تدخل مكتبة ألمانية تجد أمامك ترجمة صادرة منذ أيام قليلة (المسكينة، خاتمة ثلاثية نجيب محفوظ، والدرجات الألمانية للأدب العربي نادرة بالمقارنة مع البحر الزاخر من الأدب العالمية التي تغمر المكتبات. يزداد الإنسان شغفاً بالتعرف على من يقف وراء هذا الجهد، وكذا نقرأ اسمها مطبوعاً بخط صغير على الصفحة الثانية أو الرابعة كمترجمة للكاتب: دوريس كيلياس أو دوريس بيك، أستاذة الأدب في جامعة هومبولد في برلين والمستشرقة الألمانية التي وهبت سنوات حياتها لتعريف القارئ الألماني بالأدب العربي المعاصر. السيدة التي تعيش في برلين منذ ثلاثين عاماً مع شخصيات الأدب العربي الحية والحيطة. نقلت إلى العربية عدداً من أعمال نجيب محفوظ منها اللص والكلاب وزقاق المدق والثلاثية وترجمت لجمال الفيضاني، ولعبد الحميد ابن هوقة، ولمحمد شكري. كما ترجمت مجموعات من القصص السورية، والمراقبة، والمصرية، والفلسطينية. خلقت

جمهوراً في ألمانيا للرواية والقصة العربية المعاصرة. وبعد أن قهارت مؤسمات القطاع العام للمطبعة بترجمة أدب شعوب العالم الثالث، مع دولة ألمانيا الديمقراطية، واصلت هذه السيدة الشجاعة كفاحها في جو مجتمعى وأبى صعب، وفي ظل شروط مادية مزرية، وكان آخر نجاح حققته هو إكمال «الثلاثية» التي صدرت عن دار نشر سويسرية.

مع دوريس كيلياس كان لنا هذا اللقاء...

«السيدة دوريس كيلياس، لك دور كبير في التعريف بالأدب العربي في ألمانيا، وفي الزمن الذي نعيشه ومع صعود التيارات العنصرية ندرج أكثر من السابق قيمة أن نتعرف الشعوب على ثقافات الشعوب الأخرى، هل يمكن القول إنك السيدة التي جعلت نجيب محفوظ مقروءاً بالألمانية؟

دوريس كيلياس: أنا واحدة من الذين ساعدوا على التعريف بالأدب العربي في المنطقة التي نقرأ باللغة

الألمانية، ألمانيا والنمسا وسويسرا. السيدة رايتز ترجمت ميرامار ومجموعة قصص، لكن الجزء الأكبر الموجود حالياً من ترجمات لأعمال نجيب محفوظ قمت بها أنا، ومنحتها عمله الرئيسي للثلاثية.

ما الذي جعلك تهتمين بدراسة اللغة العربية وأن تكون مهنتك وعمل حياتك مرتبطتين بالأدب العربي؟

«منذ طفولتي وشبابي جذبني الأدب، في المدرسة لم أحب الرياضيات أو الطبيعة أو الكيمياء، لكني أحببت اللغات وكنت متميزة في الإنجليزية والفرنسية، وعندما بدأت التفكير في اختيار فرع من فروع الدراسة للمطالعة كانت رغبتي أن أربط هذا مع اللغتين، وكان الاهتمام باللغتين متشرباً. وبالصدفة تعرفت إلى مسئولين نقابيين عربيين كانوا يدرسون في مونيخ. منهما عرفت عن انتشار واتساع منطقة اللغة العربية، وقتها كان من النادر أن تجد من يهتم بالعربية أو يحبه لدراستها. وبدأت دراسة العربية في جامعة «هومبولدت» في برلين،

حوار أجراه

نبيل يعقوب

حامد فضل الله

- نبيل يعقوب، صحفي مصري، مدير الإعلام بمركز للتقنيات التربوية - دسندن.
- د. حامد فضل الله، طبيب سوداني، محرر مجلة «السودان» التي تصدر في برلين، عضو رئاسة جمعية دموار الشرق والغرب في برلين.

دوريس كيلياس: كل كتاب جيل الأربعينيات

وتخصصت في الأدب، والحمد لله حصلت بعد إتمام الدراسة الجامعية على منحة لدراسة إضافية منها تسعة أشهر في جامعة القاهرة، وصلت القاهرة لأجد جواً سياسياً مثيراً، كان هذا سنة ١٩٦٧ بعد للحرب البشعة، ولكن الدراسة في جامعة القاهرة كانت متوقفة عند أدب القرن التاسع عشر، وكانت رغبتي أن أدرس الأدب المعاصر. واستطعت من خلال اتحاد الكتاب ومساعدة مجلة للثليعة وإطفي الخولي للتعرف على مؤلفين من جيل الشباب، وأجريت بهذا عن «القصة القصيرة في مصر».

وقتها كان القارئ بدأ يتعرف على أول أعمال جمال القبطاني، ومجيد طويبا، ومحمد حافظ رجب، وسليمان فياض، طبعاً تعرفت أيضاً إلى نجيب محفوظ ويوسف إدريس وروحي حلي وكانوا يمثلون الجيل الأكبر سناً وكانوا معروفين في ألمانيا، ولكن في ذلك الجو السياسي المثير كان هؤلاء للشباب. وكان بعضهم خارج منذ زمن قصير من السجن - مجال اهتمامي للرياسي.

هل تعرفت أيضاً إلى سيدات ؟
نعم لطيفة لزوات وأليفه رفعت، لم تكن توالى السطحى معروفة آنذاك.
مضى بدأت بترجمة الأدب العربي للألمانية ؟

في البداية عملت بإذاعة برلين في البرنلمج العربي، هذا أفسدني لحنوا، ثم جاءت فترة إقامتي بالقاهرة، بعد كتابة رسالة الدكتوراه جاني أول طلب من دار للنشر لترجمة أنطولوجيا، قصص قصيرة مصرية وكان هذا ميدان عملي بالضغط.

أيضاً ترجمت مجموعة قصص سورية، وكنت قد ترجمت قصصاً قصيرة نشرت في مسحف عديدة، ترجمة الأنطولوجيا مهمة بالنسبة للمترجم ليعلم التعرف على خطوط يد مختلفة، أقصد بالطبع أن تعلم للتمييز بين الأساليب المختلفة، وشارك في هذا زملاء كثيرون. الأنطولوجيا تعريك كيف تميز كتاباً عن آخر، تعلمك أن تدس بأسلوب للكتاب، لأن الهمف هو الحفاظ ما أمكن على أسلوب للكتاب ونقله إلى القارئ في لغة ألمانية جيدة.

هذا مهم جداً لأن للترجمة عكس «ألمنة» الكاتب، كما لا تحلى للبحث عن الغريبة لإدهاش القارئ مثل الذين يطمعون ترجماتهم بمصطلحات عربية كالسوق Suk، وغيره، وما المشكلة ؟

لأن الترجمة الأدبية تعهم هذا وكأنها تصوير فوتوغرافي لمناظر ريفية، كما أن العمل الأدبي يبدو هذا وكأنه شيء لصيق فقط بمنطقة معينة لايسندا، ولايحيدا. ولكن الأدب العربي مثل السويصري والألماني، للكتاب للعرب يأتون بمشاكل إنسانية عامة، مشاكل الحياة ذلتها، نجيب محفوظ وآخرين لايتفقون أبداً عن الأدباء الفرنسيين والإنجليز والألمان من حيث إتهم يأتون بقضايا مختلفة، كلهم عديم القضايا نفسها، كيف يستطيع الإنسان، كيف يستطيع الفرد اليوم أن يعيش في هذا العالم، والمشاكل العامة ليست مصرية (بحنة) أو سورية (بحنة). هي عالمية. أمد للمطربين يقول إن العالم أصبح قرية بفضل شبكات الاتصال الكثيفة، نحن نعيش في قرية كبيرة.



خرجوا من معطف الثلاثية

نجيب محفوظ

- مهنة الترجمة صعبة، وعلى الأخص الترجمة الأدبية، أين تواجهين الصعوبة أكبر؟.. هل هي بسبب بنية اللغة وتكنيكها أم بسبب الصور التي يبدعها الكاتب؟

- الآن، بناء الجملة العربية يختلف جداً عن الجملة الألمانية. في العربية بوسعي أن تأتي بأكثر من جملة اعتراضية؛ يقول، ويقول إن، ولكن هذا لا يجوز في الألمانية أكثر من ثلاث مرات في الصفحة على الأكثر، أي مراجع في دار النشر سيعرض، أي أن المشكلة تكمن في التعبير باللغة الألمانية. في العربية تستخدم جمل طويلة جداً، نقل هذه الصورة نفسها للألمانية يجب التقيد بأن سلسلة الكلمات كثيفة للغاية، في الألمانية لا يمثل هذا أسوأ جيداً. هذه صعوبات تكنيكية.

ومن للصعوبات التي أواجهها كمترجمة أخطاء أو سهو يقع فيه بعض للكاتب. ومن الواضح أن دور النشر العربية تختلف في عملها عن دور النشر عندنا. عندنا ما يسمى بالمراجع العلمي، Lektor مثلاً في وقتنا حارة لأزغرفاني كان لأحد أشخاص الرواية بستان، أسحبنا فجأة ثلاثاً، أو نهد أن لنزل عند نجيب محفوظ له أكثر من رقم، أو أن رجلاً يخرج من البيت حاملاً سلة ولكنه عندما يعود تصبح السلة خفيفة جداً. مسائل صغيرة ولكن المترجم يكتبها، وعندنا المراجع العلمي الذي يسأل عن هذا.

- هل اتفقت مع نجيب محفوظ على رقم البيت؟

- (مضحكة) بالطبع لا أستطيع أن أكتب السيد نجيب محفوظ، بالترقيم الذي تفضله للنزل، فلأخذت الرقم الأول، (ولكني سألت القبطاني بنت أم بختان، وكانت مفاجأة له إذ لم يلاحظ السهو).

تكنيكياً هناك مشاكل الأسلوب، مثلاً (وفجئت رواية لنجيب محفوظ، وأشارت لإحدى الصفحات المأونة بالملاحظات بخط اليد الألماني وبعلامات بقلم أسفر تخين على كلمة فقال، التي تتكرر في بدليات عديد من الجمل)

قال، قال، قال، هذا غير ممكن في الألمانية، (وبهجة مستأجلة: وربما في العربية أيضاً)، هذا على أن أغير استبدل له، قال، بالاحتمال، أو قصد، وهاجراً، للتكرار في الألمانية يميز مرتين في الصفحة الواحدة وليس أكثر.

- وصعوبة نقل الصور؟

- هذه بالطبع مشكلة كبيرة.

أنا أجتهد بقدر الإمكان للحفاظ على الصور الأصلية، حتى لو كانت غريبة جداً. ولماذا لا يزيد القارئ الألماني من ثروته من الصور، ليس من اللقطة ألا يجد القارئ سوى الصور التي يعرفها؟

الأدب بالأحرى يصبح جديلاً عندما يجهد القارئ نفسه، ويجهد مخيفه، لوشر على صور جديدة ضاماً عليه. في النص والكتابة، بيكي، «مهرلن» باستمرار، هذه بالطبع حالة مثيرة تعبر عن طبيعة مختلفة، ولكنها غريبة للغاية في البيئة الأوروبية حيث المصلي أن يحبس الرجل دموعه، أو تركته بيكي يمكن أن يترك للناس الرواية ويقولون المرب يكامون،

طبعاً الرجال يحزنون وقد تنفر الدموع من عيونهم، ولكني اخترت أن أعبر بحرص، مرة للدموع في عيني، مرة أغرورت عينه، مرة غصة في حلقه، ولكني لا أستطيع أن أتركه بيكي طول الوقت أمام القارئ الألماني. طبعاً للقراء الألمان عندهم بعض الأحكام المسبقة أو للكوشوشيات، لا أريد أن يؤكدوا لهم الأدب، أريد الوصول للمكس، إلى تحطيم هذه الكوشوشيات.

- هذا مهم جداً، ولكن إلى أي حد يستطيع المترجم أن يتصرف؟ هذا السؤال عن الصراع بين الإخلاص للنص المنقول منه وبين التصرف بناء على الدراية بالمنقول إليهم.

- بالطبع هذه مسيرة محفوفة بالأخطار، حيثما وكما يمكن ويحجب نقل الأسلوب والصور للألمانية، وهذا تكمن المشكلة إذ للألمانية قرائنها الخاصة، وإن لم أبق إقزاع القارئ على أن أقدم له نصاً يستطيع قراءته، وهناك ترجمات سيئة تنزع القارئ بالكل.

في إحدى الترجمات الإنجليزية لولده من كتب نجيب محفوظ كتب المترجم مقدمة، أراها أخطاءية، فهو يكتب أنه ينقل الرواية للإنجليزية وكأن نجيب محفوظ كتب للنص بالإنجليزية. هذا في نظري خطأ أساسي، لأن نجيب محفوظ لو كان يكتبها بالإنجليزية لكانت قسمت بطابع إنجليزي، بطريقة التفكير والتعبير الإنجليزية، (ولما كان هذا نجيب محفوظ)،

الترجمات الإنجليزية لسوأ من الفرنسية. في كتب نجيب محفوظ نجد أغاني، وأحياناً من شعر قديم، في بعض الترجمات الإنجليزية اختصروا هذه المقاطع ببساطة!!

• في أية رواية بالتحديد؟

• يمكن إجراء هذه المقارنة في أولاد حارتنا.

• من ناحية ثانية لاحظ حرفية الترجمة الفرنسية، في اعتقادي أن الرغبة في الحفاظ على كل شيء تقود أحياناً للمبالغة، أنا أسمى للحفاظ على كل شيء، ولكن مع التعبير بلغة ألمانية جيدة خلافاً لصعوبات الترجمة الناشئة عن بلية اللغة العربية، والصبر (التي تحتاج جهداً كبيراً لنقلها للألمانية) هناك مشكلة اللغة الألمانية ذاتها، في بلية عملي اكتشفت أن ثروتي للغة محدودة، هناك أبحاث تبين أن ثروة يوهان فولفغانغ غوته للغة بلغت ما يقارب ٣٠,٠٠٠ كلمة، الآن تعد لغة وسائل الإعلام وهو ٣٠٠٠ كلمة فقط، طبعاً مع الاشتغال بالأدب، قراءة الأدب، وكتابه نصياً ثروتي من الكلمات، ومع هذا أكتشف أنني أحتاج إلى المزيد، وأنا الآن أتصرف بوعي أكبر مع لغتي الألمانية، مع كثرة التسمين أصبح عددي سلاسل من المترجمات تملأ على الزمن عدد الحاجة،

• يمكن أن يكون رأي الكاتب متعدد المستويات، أو غير واضح بشكل قاطع كيف تتصرفين؟

• المترجم يحتاج أن يحس بالنص، لابد من هذا في ترجمة اللاتينية كنت

عندما أولجته هذا النوع من المشاكل سألت نفسي: ماذا يقصد نجيب محفوظ، ما الذي كان يمكن أن يقصده، إلى أن أصل اقتناعاً بأنه لا يمكن إلا أن يقصد هذا ولا سواه لأن أي شيء آخر لن يكون حسناً السبب عندما يقطع المترجم عمله فيستقل بعمل آخر، مثلاً في ترجمة لغزى محمد شكرى، عالم آخر ضامناً لغة لغزى ضامناً بناء جملة مخفف كل الاختلاف، جمل قصيرة كالمنزليات، نجيب محفوظ يملئ نساءً، رويته أقرها مرة واثنين لأص بأسلوبها، وأعني في جوها ومع أشخاصها، لو كان يوسعى لكنت تكمل عدداً لهذه هذا الواقع دائماً أمام اللانفذة يتأمل العالم، لتفارق دائماً في الحب، ولكنها شخصية جميلة جداً.

• نجيب محفوظ كتب أعمالاً مهمة أخرى، كيف اختارت ما ترجمته؟

• ليس المترجم هو الذي يختار، في ٩٠٪ من الحالات، دار النشر هي التي تختار وتقرر. هناك وكالات تعنى بحقوق الكتاب في أوروبا، للسيدة لوبمان هي التي تبني كتب نجيب محفوظ. الوكالات ترسل لنور النشر ترجمات فرنسية، على سبيل المثال من زقاق الدق، دار النشر، بعد أن تكلف من يقرأ للنص ويقدر مدى صلاحية، تنقل إلى أمد التخصصيين في اللغة العربية أن يقوم العمل الأدبي، بعد هذا يطلب إلى أن أقرأ النص بالعربية وأن كنت أقتحج ترجمته، وأقرار بعد كل هذا لنار النشر. وأيضاً العرب الذين يمشون في أوروبا

ولم يربحوا دوراً في إثارة اهتمام دور النشر بالأعمال الأدبية العربية.

• ما أول كتب عرفها القارئ الألماني لنجيب محفوظ؟

• «السنن والكتاب» وقد ترجمته أنا، ثم «ثرثرة فوق النيل»، وترجمه لمرحوم ناجي نجيب، كانت دور النشر تريد من العرب قصصاً قصيرة، كانت تخاف أن تطبع عملاً كبيراً ولا يباع، للكتاب كانوا جدداً على القارئ الألماني. ولكن هذا الخوف لم يكن له مبرر في رأيي، عندما أقرأ بأحوال سوق الكتب الآن أجد أن الناس في ألمانيا الديمقراطية كانوا يقرءون كل شيء، كانت الكتب تباع بأسعار زهيدة، وكان الناس يقرءون أساساً الأدب الأجنبي، وكان بمثابة التعميم عن السفر، في الكتب كانوا يرون مصر. للنص والكتاب رواية صغيرة الحجم نسبياً ليست كاللاتينية، وأعتقد أنها أشبه بالرواية البوليسية، طبعاً محفوظ كان مقروءاً في الأطوار الجوية منذ الستينيات.

• وما حجم طبعات نجيب محفوظ؟

• زقاق الدق صدرت منه الطبعة الرابعة بما مجموعه ٨٠,٠٠٠ نسخة.

• ربما أعلى من أي طبعة عربية، ربما كان لنجيب محفوظ قراء أكثر بالألمانية..

• ترجمت أيضاً لجمال الغيطاني «وقائع حارة الزعفراني»، ولويس القنود «الحرب في بر مصر» وترجمت الجزائري عبد الحميد بن هدوقة «زمن الأخلاء»، و«محمد شكرى

«للطائر»، وفي الأنطولوجيات ترجمت قصصاً سورية، وعراقية ومصرية، وفلسطينية.

- كيف تفسرين أن اهتمام دور النشر في ألمانيا الديمقراطية بنجيب محفوظ كان أكبر من اهتمام الدور في ألمانيا الغربية؟

- في اعتقادي أن هذا مرتبط بالمصالح التي تسعى دور النشر لتحقيقها، ومن المصلحة، في رأيي، ألا يكون الربح الخاص هو السبيل لعمَل دار النشر، نقل الأتلاب الأدبية للغة للقومية يحتاج إلى مؤسسة أو مؤسسات ذات رؤية (مركزية؟) شاملة. دار نشر «فولك أونډ فيلت» Volk und Welt (الشعب والعالم)، التي كانت تعنى بنشر الآداب الأجنبية باللغة الألمانية كانت تضم ٣٠٠ مشغل، كانت تعمل بشكل منهجي، وكان بها قسم خاص لآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

- أين هذه الدار الآن وما دورها بعد الوحدة الألمانية؟

- لقد انكمشت كثيراً، الآن يعمل بها ١٥ شخصاً فقط. وأود القول إن عملاً في ألمانيا الديمقراطية كان يختلف، كنا بمساعدة المعلمين للمتخصصين في شؤون القارات الثلاث نهتم بأدب لبلاد المعين، نتعرف على الأعمال الأدبية فيه، ونقدم خطوة خطوة بالتحريف بأدب هذا البلد، كان عملاً منهجياً، لم تكن نطلق من مفهوم مقتنيا نحن للبحث عن صدق لها في بلاد العالم الأخرى كما يحدث الآن، لم تكن نبحث عن الذي يكتب عن المرأة، والجنس، والمرأة المثجبة، بل نلتفتنا من توجه مختلف وهو البحث عن

الأعمال الأدبية الأهم في قاراتها ويلدهاء، عن أهم الكتاب في قاراتهم ويلدهم، كان هذا أن تقدم هذه الأعمال وهؤلاء الكتاب لقرائنا. وهذه ميزة أساسية لا يعرفها الاقتصاد الخاص الذي يتصرف مطلقاً من سؤال ماذا يريد السوق. ويحدث هذا لمرور نشر في ألمانيا الغربية أن تظل طوال عشر سنوات تصدر كتباً عن النساء لأن مشكلة الإسلام والمرأة تحرك الناس هناك، ويقدمون هذا على أنه «الأدب العربي»، هذا يغيظني جداً. لا جدال في أهمية قضية المرأة ولكنها ليست الموضوع الوحيد.

- أنت تفسرين ذلك بأن دور النشر تتبع قانون العرض والطلب، ولكن من الذي يؤثر على الرغبات الشرائية؟

- بالأساس الإعلام، وكفى نشر عدة مقالات عن مشكلة البيئة وضرورة حماية غابات الأمطار في البرازيل فيصبح كل أدب أمريكا اللاتينية يعالج من خلال غابات الأمطار، وقول أن يصبح الموضوع موضوعه حسب رغبة وسائل الإعلام تجرى دور النشر في هذا الاتجاه.

- ثمة مشكلة تتعلق بالترجمة..

لقد أنهيت فتوى إصدار آخر أجزاء الثلاثة، وثلاثية محفوظ أنشأت ابتداء من ١٩٥٢ وصدرت عامي ١٩٥٦ و ١٩٥٧. نجيب محفوظ أراد بالتأكيد أن يقول شيئاً للقارئ في ذلك الزمن بالتحديد، ولكن هذه الرسالة تصل للقارئ الألماني بعد مضي ٤٠ سنة! طبعاً الرواية الجيدة ذات قيمة باقية

وايسست كالمسلة التي لا يجوز استهلاكها بعد تاريخ معين. ولكن ألا ترين مشكلة في هذه الفجوة الزمنية الطويلة بين نشوء العمل الأدبي ووصولها للقارئ الأوروبي؟

- هذه مشكلة كبيرة وهي مؤسسة جداً في نهاية الستينيات اقترحت على دار للنشر ترجمة للثلاثية. وحتى دار النشر المصممة حكومياً لم تكن على استعداد لإصدار رواية من ثلاثة أجزاء لكتاب لم يكن يعرفه القارئ الألماني بعد. وبعد أن أصكلت ترجمة للثلاثية ولازمي شعور بالأسف لأن زمن الروايات الطويلة، زمن الثلاثيات انتهى في أوروبا. لو كنا أجزأنا للعمل في السوفييتيات كانت صدرت في جو مهيأ لاستقبال الأعمال المحلية، كانت للثلاثيات وقتها أمراً عادياً في الأدب السوفييتي، لقد مضى هذا العهد، ولهذا أحترم شجاعة الناشر.

- ما حجم طهمة الناشر السوفييتي؟

- نحو ٨٠٠٠ ولكن مؤسسة بيرتزمان ودور نشر كبيرة أخرى تميد نشر أعمال ترجمتها ونشرتها الدور الصغيرة. بيرتزمان بالتحديد ويمد نشر أعمال الأدب المالي في سلسلة تحمل الاسم، ذلته فيها نشر لجاريسا مركيز وكتيب آخرين. وفيها نشر أيضاً للجلاد الأول من الثلاثية.

ولكن السؤال عن فترة الأربعين سنة بين نشوء العمل الأصلي وصدر ترجمته بينه لأمر مؤثّر، لقضاي التي عالجتها

الثلاثية موجودة في واقعنا الزمان، الأخ المتعصب دينياً وأخوه الشيوعي، النقاش حول الإيمان ودوره في إعلان المجتمع للقيم السلمية، أليست هذه مناقشات راهنة؟

• ولكن أليس أمراً ذا دلالة أن تنتشر المنتجات التكنولوجية بعد إنتاجها بأسابيع أو أيام في كل أنحاء العالم والمنتجات الفكرية التي تتيج تبادلاً مباشراً بين الثقافات وحواراً بين الشعوب عليها أن تنتظر فترات زمنية بهذا الطول لتكون متاحة؟

« طبعاً دور النشر ضارس تأخيراً كبيراً، ولكن الآن يمكن نشر كتابات حديثة لنجيب محفوظ، للهرافيش صدرت في نهاية السبعينيات وصدرت ترجمتها في بداية الثمانينيات، ونجيب محفوظ يجرب الآن من جديد، فكرة ترتيب الشخص حسب الأبداعية فكرة جميلة ولكن هذا ليس للترجمة، المخاطرة كبيرة.. »

• بهمنا أن نعرف رؤية السيدة الأوروبية دارسة وأستاذة الأدب التي تعيش مع اللغة العربية وآدابها لمضمون أدب نجيب محفوظ، ماذا يعني عالمه بالنسبة لك وللقارئ الألماني؟

« معروف أن نجيب محفوظ لا يحب للترحال في العالم، ولا حتى داخل مصر، ولا أعرف له رواية تدور أحداثها في الضواحي، في حي عمالي مثلاً. هذا في حد ذاته شيء فريد أن يظل الكاتب في موقع واحد، طبعاً أسمع

من تجمهر الكتب أصحاب المكتبات تطيقات مثل: هلمو ذا يكتب عن حارته مرة أخرى، (السكزية ترجمتها بحارة السكزية)، ولكن الذي أذلق عنه هو أن للرجل ثابت جداً، يبقى في حيه، في بيئته، ويقول لنفسه على ما يبدو: إن ما يحدث في العالم الكبير لابد أن يحدث يوماً ما في هذا الحي. لا، لم يعد يوجد شيء خارج العالم، في كل الروايات، في زقاق المدق تحولت بنت إلى الدعارة في زمن الحرب العالمية الثانية، مجبرة لكي تعيش، وتحصل من الجلود للبريطانيين على نقود كثيرة، كل ما يحدث في العالم يحدث في حي نجيب محفوظ، هذا انسجام من للكاتب، البصير يرون فيه تصلياً، هو يقول هذا محالي فيه أرى كل العالم ولا أغادره، ونجيب محفوظ يكتب من موقعه عن الحياة والموت، عن الشباب وللشيوخ، عن الحب والكراهية، عن الآباء والأبناء، عن كرامة الرجال وخضوع النساء، يكتب عن الرجل والمرأة، عن الدين والسياسة، عن العزة القومية وعن ضيق الأفق القومي، عن العالم الداخلي والعالم الخارجي. وهو يصنع نميجاً مثل الأسرة بديله ومركزه، وهذه ترحطها خيوط كثيرة بكل ما يمثل الحياة. إنه يرسم أشخاصه بملامحهم الخارجية، وبأحاسيسهم الملموسة، وحياتهم الداخلية بانكاساتها وبهمومها وتساؤلاتها الثاقبة عن العالم، ويضعها في قلب الأحداث، إنه يلقى حجراً في الماء ويركع الأمواج تنشر دوائرها. إنه الواقعي الذي ينظر إلى ماضي وحاضر ومستقبل مجتمعه نظرة نقدية.

• • ومكانة الثلاثية في أدب نجيب محفوظ وفي الأدب العربي الحديث؟

« الثلاثية تمثل ذروة وخاتمة كتابة نجيب محفوظ الراقية النقدية. وكم هو تزامن تاريخي جدير بالتأمل أن يلهي كاتب مصري في سنة ١٩٥٢، ثورة يوليو بالذات، كمؤرخ قصاص، تسجيل الزمن الذي سبق هذا الحدث والذي بدوره ماكانت التغيرات التي جرت عام ١٩٥٢ متصورة. لأول مرة في الأدب العربي الحديث يحيط عمل أدبي بفترة زمنية بهذا الطول، تبدأ سنة ١٩١٧ بعد الحرب العالمية الأولى وتنتهي ١٩٤٤ قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، وفي بانوراما شاملة يرسم حياة أجيال ثلاثة من أسرة مصرية من لفافات المتوسطة، ويتجعب تاريخ التحولات الجارية في المجتمع المصري، السواسية والاجتماعية والتواعد الاجتماعية والقيم الفردية.

• قمت بترجمة لنجيب محفوظ ولؤلغين من الأجيال التي جاءت بعده والتي تتميز بالقطع عن جيله، ولكن هل من صنة، هل من استمرارية؟

« منها خرج عديد، من الذين ولعوا بعده، وكثيراً بعده، عن الطاعة الأبية، للأستاذ الكبير. مثل رشيد بوجذرة وصنع الله إبراهيم وكثير غيرهما، فقد قرأ جميعهم ثلاثيته. عندما دعي جيل نجيب محفوظ لنفسه أنه «خرج من مصطف موياسان وتشيوخوف، بخيل إلى أحياناً أن جيل المؤلفين المولودين بعد سنة ١٩٤٠ لم يخرج فحسب من

منسلف نجيب محفوظ بل «من تحت منسلف ثلاثيته». أين شاهدنا من قبل شخصية لم مثل «أمينة»، أين التقينا قبل ذلك شخصية أب مثل «سيد عبد الجواد»، هذا السيد الذي يجمع في شخصه كل شيء، فهو الرجل المؤمن، والسكران، العريذ المهزأ، وهو الطاغية المستبد المسيطر على أسرته، أين سبق وقول هذا بتفهم، وإماذا رغم كل الاستبداد تعب الزوجة والأطفال هذا الأب الجبار، وأين قرأنا قبل الثلاثية مثل هذا الوصف الغريبي لمثلث الجنس.

- وماذا يعنى هذا الصائم بالنسبة لك وللقارئ الألماني، وهل تتلقين ردود أفعال؟

- «هناك النقد الأدبي، فلا توجد صفحة أدبية لم تتناول رواياته بالتحقيق. لقراء الألمان يخطئون بطبيعة الأمر. دار النشر السويسرية التي تعنى بنشر أعمال نجيب محفوظ تطلب إلى قرائها أن يكتبوا رأيهم على بطاقات يجودونها في للكتاب ويرسلونها إلى الدار. بعضهم يقرأ الرواية المصرية لأنه معتمد للسفر إلى مصر، ويريد معرفة شيء عن البلد الذي سيورده، والبعض لا يريد أن يقرأ فقط أدبا ألمانيا، يريد أيضا الاستمتاع بالأدب العالمي. وبالصدفة يشتري كتابا لنجيب محفوظ، فيوجد كتابا كبيرا، وكثير من الناس يفاجئهم أن يجدوا كل هذه الشخصيات السيكولوجية عند كاتب عربي.

- عندما أعلنت لجنة جائزة نوبل فوز نجيب محفوظ صدرت تعليقات مغرورة ومتعجرفة من النقد الأدبي في ألمانيا الغربية،

وكان على اللجنة أن تدافع عن قرارها.. كيف يستقبل النقد الأدبي في ألمانيا أعمال نجيب محفوظ الآن؟

- أعماله تستقبل الآن بصورة إيجابية جداً، وفعلاً لم يكن الحال هكذا عندما حصل على جائزة نوبل. جائزة نوبل أداة قوية للغاية ودفع هذا البعض لأن يتسامحوا. ولماذا مصري؟ ونشرت صحيفة فرانكفورتر الجيمانية تسايلوتونج FAZ مقالا شريفاً كتبت فيه «محفوظ.. محفوظ.. كيف يكتبون اسمه؟»

ولكنه يستقبل الآن بشكل إيجابي، ويلقى نفسه الطويل إعجاب الناس، رواياته لها بداية ونهاية، بها تلمس تاريخي، هنا غير «الموضة» التي تترق في فيها الرواية أربا في مستويات زمنية في مواقع مختلفة.. البعض يجد هذا شوكاً. نجيب محفوظ يقدم بانوراما للحياة الإنسانية. في الصحيفة نفسها التي ذكرتها كتب أحد النقاد مؤخراً عن شخصية «أمينة» في الثلاثية متأملًا حياة الأسرة العربية حيث يوجد تقسيم واضح للأدوار.. وتسامح، أليس هذا أفضل لنا؟.. أعنى أنه يرى ضرورة التفكير.

- وكيف تشعرين بالفارق بين العالمين الروائيين عند محفوظ من ناحية وفي الروايات الأوروبية المعاصرة..

- «أنا أعتقد في كل مكان للرواية الأوروبية المركزية السائدة هنا. إن معظم ما يكتب في الأدب الألماني السائد الآن لا يهمني كقارئة، لا يثيرني. أغلب المكتوب هو تأملات ذاتية، أو كما نسميها

بتعبير ألماني «نظرة مسلطة على الصخرة». ثمة كتاب يشغلون أنفسهم بمشاكل لا تمثل مشاكل، هم يحسون «بالآثاء» بحالهم، دون أن تفهم عما يحلون. في مقابل هذا تمكن في الأدب العربي مشاكل جادة.. مشاكل نص للوجود، نجد شريكاً عزيزاً من الشخصيات من مختلف الفئات الاجتماعية، من الفقراء إلى البرجوازية الكبيرة. في أدبنا الألماني المعاصر لا وجود للإنسان الذي لا يملك مأوى، إنهم مثقفون يتأملون أمثالهم وذواتهم، وهذا لا يهمني.

في استقادي أن الأدب العربي المعاصر يمثل أفضل الإمكانات لعملية التطوير كما يطلب غالي شكرى وصافق جلال المظم مع المثقفين العرب. الأدب العربي يقوم بمهمة التطوير منذ عشرات السنين ويشكل لا انقطاع فيه. ونجيب محفوظ يمارس التطوير على أفضل وجهه. إنه يدفع الناس للتسامح وهذا حيوي جداً بالنسبة للناس.

- أنت تقرأين وترجمين أيضاً للأجيال الثانية لمحفوظ..

- «في الستينيات تعرفت على أجيال الشباب. آنذاك كان الأدب بالنسبة لكثير منهم حقاً تجارب. ميدان لتجربة الأماليب الحديثة وأحياناً لمحاولة تقليد ما كان موضة في فرنسا. وقد جمعوا خبرات من مرحلة «التمرين» التي تجارزها منذ زمن. ومنهم الآن أبناء يمكنوا ناصية النسل الأدبي، يوسف القعيد على سبيل المثال لا الحصر.. أبناء أصلاء وليسوا مثقلين.. وأنا أعجبهم أساتذة برعوا في

توظيف اللغة للمربية. ربما كان البعض منهم سابقاً يعتبرها لغة جامدة.. صلبة.. لا تصلح للأدب. أجدهم اليوم يتعاملون مع اللغة بشكل حديث وبارع.

وأنا مفتونة بالتنوع اللغوي للأدب في العالم العربي أو الأدب في البلدان العربية. أجد عدد الجزائر خبرات تاريخية مختلفة، وإحساساً بالزمن مختلفاً. وهكذا أيضاً بالصبة للأدب العراقي، أنا الآن أحدث عن أدب عربي. وهناك أيضاً خبرات مختلفة وتكوين نفسي مختلف عند الأجيال المتعاقبة. من كل هذا ينشأ التنوع الرابع.. نتحدث.. هناك فرق طبعاً بين التعامل بشكل خلاق مع التقاليد وبين نسخها.. ولكن العجيب أنهم كلهم تحسوا من تهريب محفوظ مهما كان موقفهم منه، بدونه ما كانوا، لقد أصبح لهم مقياس حتى وإن كانت كتاباتهم تختلف جداً اليوم، حتى صنع الله ما كان سيمسح ذاك الكاتب لولا محفوظ..

لماذا؟ لأن محفوظ خلق جمهور للقراءة، ودفع جيلاً للكاتب. لو فكرنا في زمن الخمسينيات، من كان يقرأ؟ في الغالب الفئات المتوسطة. اعتاد الناس شراء الكتاب، وأصبحت القراءة مقبولة اجتماعياً..

لماذا أن نسأل عن وضع الأدب والأدباء في ألمانيا؟ الانعكاسات النفسية والسياسية لها رافق الوحدة من انهيار في الهوية الثقافية وأثر هذا على العاملين في ميادين الكتابة والترجمة.

— ما كنت أشعر به دائماً، وهو أن قسمي ألمانيا قد أصبحا غريبين عن بعضهما، تبين أنه أمر واقع. أدباء ألمانيا الديمقراطية لا يريدون أن يقسموا بقية حياتهم معثرين ومبرزين لأمتهم. لقد حدث انقلاب في مسار حياة الناس. ولكن لا مزاج لدينا لأن نرى الألمان سنة الماضية من حياتنا فقط بمنزلة، وألا نتحدث أو نكتب عنها إلا بالسلب. حتى هورمان كان الكاتب المختلف عليه الآن هو من كتاب ألمانيا الديمقراطية لشهمين. ولا يجوز ألا يميز بين دوره السياسي وعمله ككاتب. هل يعمل أن يحكم أحد على تهريب محفوظ ليس بناء على عمله الأدبي بل بناء على أنه كان موظفاً في الحكومة وكان يكتب مقالات سياسية في عهد السادات؟

والدار التي حافظت على بقائها، دار هوفك أوند فريته التي ذكرت من قبل أن عدد العاملين بها تقلص من ٣٠٠ إلى ١٥، هذه الدار التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في ترجمة الأدب الأجنبية للألمانية لم تصمد إلا لأن الكتاب شكروا جمعية مسجلة تنظم مساعدة الدار مادياً.

— وهل كانت العوامل المادية هي سبب انهيار الهيكل؟

— العامل مهم بالطبع، ولكن السبب الرئيسي هو تلك الغلظة غير المتصورة. في أكاديمية العلوم التي كانت قائمة ببرلين الشرقية أجرت لجنة من الغرب يسمونها «لجنة التقييم» فحصاً لمعرفة المستوى العلمي للأكاديمية. وشاهد رئيس اللجنة مجموعة ضخمة من الكتب الإنجليزية في أحد المكاتب فقال:

«يستعملون في مجتمع سنوات أن يقرءوا هذه الكتب». رئيس المعهد الذي كان يرأس اللجنة أجاب قائلاً: «حسناً، لقد تعلمنا أن نأكل بالشوكة والسكين، ولعلنا نتعلم هذا أيضاً».

لنا لقب كل ما يقال عن الاقتصاد، ولكن لا نقسم أن يوجه شعب من ١٦ مليوناً بمثل هذه الغلظة. جزء كبير من الناس ينتخبون حزب الاشتراكية الديمقراطية ليس محبة فيه بل لأن كرامتهم قد أهملت. في كل مجالات العمل العلمي والثقافي قفزوا بأعداد هائلة من الكفاءات إلى البطالة.

وأنا لأفهم لماذا على أن تكون معدة على الدوام بحجة أنهم يمولون عملية الوحدة، هم أيضاً ينبغي أن يكونوا شاكزين لأن الوحدة التي كانوا يحملون بها تحققت.

— ماوضع الترجمة الأدبية والمترجمين الآن بعد كل التغيرات التي جرت واختفاء دور نشر وغياب الدعم الحكومي.. كيف يستطيع المترجمون والمترجمات مواصلة العمل خاصة في الظروف الاقتصادية الصعبة؟

— الوضع معقد للغاية، من المعروف أن ألمانيا الديمقراطية كان بها كفاءات ومراهب متخازة في ميدان الترجمة من اللغات الأجنبية وأدرك على سبيل المثال الإنجليزية والفرنسية والروسية والإسبانية والإيطالية. الترجمة كانت دقيقة لأنه كان عندها مراجعون علميون ممتازين. كانت الأعمال تراجع حتى ثلاث مرات، طبعاً الدور الغربية تشتغل أسرع ولكن

لاتخصص مثلاً جائزة تشجيعية للترجمة؟

- هذا حديث يذكر بأن السمهد العربي في باريس مهدد بالإغلاق لأن دولا عربية لاتدفع التزاماتها.

- السيدة دوريس كيلياس نحن نتمنى للعمل الرابع الذي تخدمين به التفاهم بين الشعوب والثقافات ان يستمر بتجاح وأن تتذلل الصعوبات التي تواجهه، ونتمنى أن تقوم المؤسسات الثقافية العربية بواجبها. نود أن نسألك في ختام حديثنا عن أقرب الكتب التي ترجمتها إلى نفسك.. وما الكتاب الذي تودين ترجمته في المستقبل الغريب؟

- أقرب الكتب إلى النفس بالنسبة للكاتب أو المترجم هو دائما آخرها، لأن المرء يعيش مع الكتاب.. وأنا أحب الكتابة التي يجيدها عدد من المصريين، أسلوب السخريه بمثابة الذئبي المتميز وهو القعيد مثلا وعدد نجيب محفوظ دائما. لقد أحببت العمل في ترجمة الثلاثية.

والكتاب الذي أود ترجمته هو «موسم الهجرة إلى الشمال» لطبيب صالح، هذا الكتاب يتميز ببناؤه الذئبي المتميز وهو يحمل رسالة مهمة.. مهمة بالنسبة إلى أوروبا. ■

• جامعي متخصص في الفرع الطبي أو الأدبي الذي تعمل في مجاله دار النشر، ومهمته مراجعة المصنوع، وتبني الكتاب لأخطاءه إن وجدت

ومن الصحيح طبعاً أن العرب يمكنون ثروة أدبية هائلة، ولكني لا أقهر لماذا لا يدعم العمل على نشر الأدب العربي بالألمانية سوى مؤسسات ثقافية ألمانية أو سويسرية فقط؟ تصور أن من المفروض أن تهتم البلدان العربية بالتحريف بالأدب العربي في الخارج. ورغم أن القارئ الألماني ممتاز على قراءة الأدب الفرنسي، أي أن هناك طلباً كبيراً على ترجمات هذا الأدب، تمنح فرنسا سنوياً جائزة لأفضل ترجمة لعمل أدبي فرنسي للألمانية.

أنا لم أسمع عن أي دعم من أي بلد عربي حتى الآن. ولم يسأل أحد لماذا نعمل، لا للحكومات ولا وزارات الثقافة. هاكم مقال كحبه عبده عبيد في «الأسبوع الأدبي»، يصف فيه الحال. ويؤسفني أن الملحق الثقافي المصري في ألمانيا لم يكن يعرف أن الثلاثية قد ترجمت للألمانية.

• ألم يفكر أحد في دعوتك وزملائك لزيارة مصر أو بلد عربي آخر للتصاف مع المؤلفين والاطلاع على إنتاجهم؟

- للأسف نعم، رغم الأهمية القصوى للقاء المباشر بين الكاتب والمترجمين.

• والجامعة العربية؟

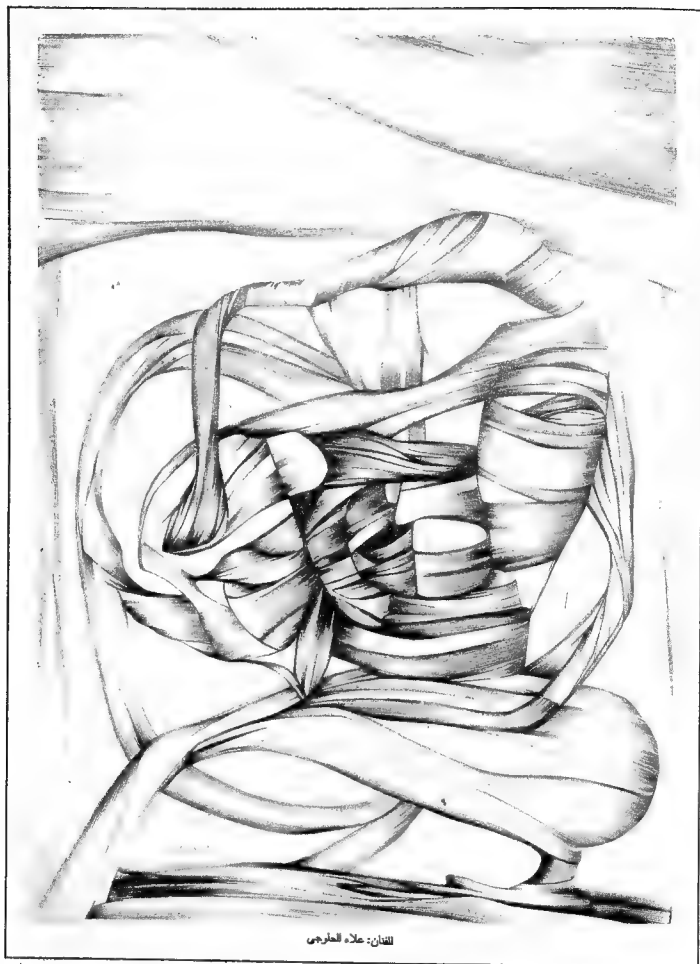
لم أسمع عن أية مبادرة منها، وأعرف أن عدداً من مكاتب ثقافية. لماذا

على حساب الجريدة. عندما حدثت الرحلة فقد المترجمون الدور التي كانت تطلب عملهم من ناحية، والسوق الغربية لم تكن بها أماكن شاذرة من ناحية أخرى. وبدأت عملية منافسة بشعة هبطت بأسعار للترجمة إلى مستويات لا يستطيع أن يعيش منها أحد. وإن كنا مازلنا نستطيع أن نترجم، فالفضل للجهود التي يبذلها عدد كبير من الناس في البلدان المتحدثين باللغة الألمانية، ومنهم مترجمون وناشرون ومشتغلون في حقول العلم والأدب. وتوجد في مدينة فرانكفورت على نهر الماين جمعية تشجيع أدب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. هذه الجمعية تدعم دور النشر التي تقدم على طباعة أعمال أدبية عالية النكفة، مثلاً ثلاثية نجيب محفوظ ماكانت تصدر لو لم تدعمها هذه الجمعية.

لكن هناك تقسيم عمل معين بين دور النشر بناء عليه تقوم الدور الصغيرة (5 عاملين) بالتعاقد على الترجمة وترتيب عمليات الطباعة.. إلخ التي تأتي الدور الكبرى مثل بير تيلز وتشترى حقوق الترجمة بمبلغ زهيد، والمترجم لا يحصل على شيء مهما تكررت طباعة العمل الأدبي.

• هل يجد عملكم دعماً من أي هيئة ثقافية عربية؟

في مناسبات عديدة ألتقي بعرب يسألون لماذا لاتشرون أدبنا بالألمانية،



للنّان: علاء الفارحي

قا من عجب أن يتقارب تاريخ الميلاد في حياة أسناننا الكبير نجيب محفوظ.. أكثر من مرة.. مع ميلاده جديد، فقد تقارب عيد ميلاده في عام ١٩٨٨ مع «ميلاد الشخصية الخالصة» واسمه وفه مع «توبل»، وتقارب تاريخ ميلاده.. في عام ١٩٩٤ مع «ميلاد» بالذات، لحياته ويقائه.. لقد رسمنا له في ست سنوات ميلادين: ميلاداً في عالم «القيمة» وميلاداً في عالم «الوجود».. كان الأول على أثر جائزة، وجاء الثاني في أثر حادثة.. الأول كان تسويجاً للفن، والثاني كان إشارة للواقع.. وهكذا اقترب عيد الميلاد في سيرة نجيب محفوظ بالقيمة - مرة - وبالجرية أخرى.

ومن أسف أن تسلك الجريمة إلى حياة نجيب محفوظ كان ترميماً بالقيمة وتمريضاً لها للخطر. فثمة «واقع» وثمة «قيمة» أطلت عليهما «جرية»، تألم منها الجسد قصاصاً من الفكر، في إعلان صريح عن تناقض الواقع مع القيمة.

ومن غريب المصادفات الكاشفة عن عمق الرؤية في أدب نجيب محفوظ أن

تأني للجريمة في واقعه على مثال ما صور به «الجريمة» في أدبه وفه.. فمعد واحد وعشرين عاماً.. وفي عام ١٩٧٣ - صدرت لأدينا الكبير مجموعة قصصية بعنوان «الجريمة»، وهو اسم إحدى قصص المجموعة. وقد أغرت الأحداث على النظر في «الجريمة» - ولقنا وفه في حياة نجيب محفوظ من خلال دراسة وجيزة نهلك بها في عيد ميلاده على مولد نجلته.

تلخيص:

وتعكس «الجريمة» عن شاب هاجر عن حبه منذ ما يقرب من ربع قرن عاد بعده إلى الحى وقد صار من أصحاب مهنة الكسب عن الحقائق وذلك بهدف الكشف عن الحقيقة في حادثة قتل غامض مر عليه خمسة أعوام، وقد تم العثور على جثة محترقة لامرأة شابة ألفت الفار على محالها وجعلتها مجهولة للشخصية، حين عثر عليها أحد عمال البناء في موقع كانت تدور فيه أعمال الحفر والأساس.

وقدم الشاب المكلف بالبحث عن الحقيقة ليقيم بعض الوقت وسط السكان في الحى مستخدماً وراء مهنة سائق تاكسى.. وكان كلما تعجب خيطاً يأمل من ورائه شيئاً من العن فيما جاء من أجله، ألقته منه وقائع مقصودة، ومصد عنه تدبير متصد.

ويعد أن يكشف الشاب أن المندبة والتخلف، وأن النلى والفقر قد توزعوا الحى للتدبير فانشط بينهم جميعاً إلى غريب متعرف وشرقى مسوز، وأن استمراره في البحث والتقصي مرصود بالإحباط، ومخوف بخطر يهدد حياته، فيقرر الانسحاب ويجمع الزحيل لكن بعد أن أثبت لنفسه ولضابط الأمن أن اكتشاف اللجنة المحترقة قد دل على جريمة حقيقية مستمرة للوقوع، ففصل بذلك بين «الواقعة» و«الجريمة».. فليست الجريمة «واقعة ملتهبة»، وإنما هي «سيروية مستمرة».

ويترك الشاب وقد ترك تلميحاً بأنه قد عرف ماهية الجريمة وحل لغزها وأدرك الخافى منها على الناس..

وفاء إبراهيم

أساذ علم الجمال المساذ كلية البلفت - جين شمس

الجريمة بين الواقع والقيمة

منهج الوصف:

هي قصة قصيرة لا تتجاوز الاثنتي عشرة صفحة من القطع الصغير، لذا جاء كل شيء فيها سريعاً مكثفاً، ويشر من بعيد في اختصار متعدد مدروس، فيه اختزال للجهد ووقت الاقتراب من الأشياء والتريث عندها. فهو يأتي على وصف النقي - الذي هو مسرح الأحداث - في عجلة سريعة لا تتجاوز من الصفحة نصفها. وهو لا يسمى لك شيئاً من مكان أو إنسان، وهو تجهيل مقصود وتذكير مستهدف يمسك به - أو معه - الخصوصية أو التخصيص. ولا يحظى المكان إلا بإشارة عامة تدل عليه دلالة من بعيد تسميه ولكن في رقعة مكانية واسعة شاسعة، وكأنه يأبى المكان للجزئي فيجرى به في مكان كلي أوسع وأشمل، تاركاً للجزئي كي يتحدد تحديداً كلياً، وفي هذه الإحالة بين الجزئي والكلي أو في هذا الوضع الكلي لما هو جزئي يتحقق التجريد والتعميم للشئون في هذا الملل الصغير.

فالكاتب يدل على المكان دلالة حضارية، فهو مكان يملك مسلة أو هو

معروف بهذا الأثر المعماري القديم، فالشخصية التي تتحرك بنا عبر الأحداث تقدم لنا المكان وترينا منه ما رأيت: «بهزنى ميدان المحلة والساعة ومبانيتها الحديثة وتمثال الفلاحة الناهضة، والشارع المريض للطويل للتخلص في أعماق الضاحية حتى المسلة القائمة في الحديقة الكبرى» (١). فالفلاحة رمز مصر، والفلاحة الناهضة لا تكون إلا فلاحة مختار في عقاله نهضة مصر، والمسلة نمط معماري دال على تاريخ مصر.. والمكان - إذن - هو مصر، في حي من أحيائها لا نعرفه فيها ولكن نعرفها فيه، فهو - إذن - «حي مصر، لكثر منه «حي مصرى».

وهذا الخروج بالمكان من الخاص إلى العام أو من الجزئي إلى الكلي قد أخرج الحدث كله إلى حيز التعميم بحيث لم تعد الجريمة - هنا - إلا حدثاً في مصر كلها. وهكذا - أوصلدنا الكاتب - بالإشارات والتلميحات - إلى الطابع القومي للجريمة التي تشله.

ولذا كان المكان هو «مصر»، فإن نقصانه الداخلي إلى شرقي قديم بال

وغربي حديث ناعم، إنما يمكن قصته اجتماعية لاجتماعية.. إنه التقسيم الذي يمكن تفاوت الحظوظ الاقتصادية، والاختلاف الطبقي، والتناقضات الفكرية.

وتأتي للصعوبة في هذه الجريمة من شدة الغفاء فيها، وهو غفاء يقطع وعدم خروج كل عناصر هذه الجريمة - من جان أو جنة ومجنى عليه وأسباب دافعة إلى القتل - عن دائرة الحي بقسميه الشرقي والغربي معاً. فإن رئيس للرجل الباحث عن الحقيقة يؤكد له - في حديث دار مرة بينهما - أن لو كان الفاعل من خارج الضاحية - شرقاً وغرباً - تكون الجريمة عادية وتأخذ المصادمة (٢)

هذا - وعند هذا الحد - يتجه التفكير بالباحث عن الحقيقة إلى أن الضحية - سواء أكانت من فقراء القسم الشرقي أم من أغنياء القسم الغربي - قد قتلها تناقضات القسمين، ويبدو أن مصلحة هذه التناقضات جعلت الكل - فقراء وأغنياء - متواطئين على القتل وشركاء في الإغواء والتستر. وإن لجهاز الأمن في الضاحية مصلحة في أن تبقى النتائج الإجرامية للتناقضات القائمة بين شرطي



عند نجيب محفوظ

ولا بداية تعينه وبلا نهاية تحده. ومن هنا لا تكون مغادرة الشاب لمحبه حدثاً في الزمان الحقيقي، وهذا يعنى في المقابل أنها ليست مغادرة وقعت في المكان للحقيقي.. أليس المكان هو: كل مصر؟ إذا لا يكون للغياب عن المكان غيباً فزيادياً حقيقياً بل هو بالأحرى «غيب إدراكي» انفصل بعد ما انفصل دون أن يمس كلية الزمان وإطلاقه. كذلك فإن كلية الزمن ومطلقته تعنى - بالنسبة للجريمة - الاستمرار والاتصال، فالإحراق مستمر والإعتداء متواصل في كل زمان أو في كل الزمان.

تشخيص الجريمة:

وتبدأ «الجريمة» من مصطلح مادي غابت كل معالم الهوية فيه، إنه جثة لامرأة محترقة تماماً، وقد مرت على إحراقها سنوات خمس، فأحال ذلك كله الجثة إلى مجرد هويلى تفرز مكنات كشيرة دون أن تثبت حد واحد منها. وبذلك نحن أمام جثة لا هوية لها ولا تخصيص، وكان الجريمة وقعت في حق جنس لا شخص أو في حق «كلى» لا «جزئى»، وكان الجثة نقول إن الجريمة وقعت لإنسان، هو أى إنسان، أو هو كل إنسان.. من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً^(٧). والنفس مؤنث ولذلك كانت الجثة لامرأة، أى لنفس بشرية لإنسان هو أى إنسان أو كل إنسان.. فالتى أحرقت هي نفس الإنسان.

لقد بدأت الجريمة - هنا - تتخذ معنى كلياً، يجاوز حدود الجثة والشخص

على الأضلاع فى مصر (= رحاب التاريخ) فتلشى فيها الهوة.

وكما تم تجهيل المكان لتعميمه، تم تجهيل الأسماء والهن فى الأشخاص.. فلا فكر لأى اسم، ومع لختفاء الأسماء يخفى الشخص وتضع حدود السمعة لتشمل فئة كل الناس، فينسجم ذلك مع الطابع القومى للجريمة، حتى ذلك الشخص الذى يتحرك بنا عبر الأحداث بدافع تكليف من شخص آخر - هو رئيس له فى العمل الذى لا نعرفه - للكشف عن الحقيقة، لا نعرف له أساء ولا نحدد له مهنة من بين مهن عديدة مهمتها الكشف عن الحقيقة والسعى وراءها. وبذلك يبرز مع هذا التجهيل تسيم جديد يقول إن الاهتمام بالحقيقة هو اهتمام عام، وإن السعى وراء الحقيقة ليس مهمة مهنة بعينها.

وقد لقي ذكر الزمن مرتين خلال الحكاية كلها، فى الأولى حين يخبرنا الشاب الباحث عن الحقيقة أنه يعود الآن إلى لحي الذى كان قد قرئ فيه وهماجر عنه منذ ربع قرن من الزمان. والثانية حين يشيع فى لحي أن الجثة التى تم العثور عليها قد تعرضت للحريق منذ خمس سنوات. ومع ذلك فإنه لا واحدة من المرتين تحدد الزمن تحديداً، ففى كل من المرتين نحن لا نعرف أبداً النقطة الزمنية التى يبدأ عندها العد والحساب لربع القرن والخمس السنين، وبذلك فإن الزمن فى كل من المرتين - مع ربع القرن ومع خمس السنين - هو «مك مطلق» لا تعيين لنقطة بدله ولا تحديد لنقطة المنتهى فى حساب عده.. إنه كم زمانى

الصاحبة على الخفاء والكتمان.. إن والسر إذن يكمن فى المصلحة المشتركة بين الجميع حتى رجال الأمن أنفسهم^(٨). ويؤمن رئيس للرجل على ذلك قائلاً: تساؤل وقطع بأنك بدلت تضع قدمك فى الطريق الصحيحة^(٩)، وقد أسلمه ذلك إلى نتيجة تنسجم فى تناقضها مع تنافس الموقف كله، وتلازم فى غموضها غموض الموقف كله.. إنها نتيجة نقول: «كانهم جميعاً مجرمون أو ضحايا أو الأثنان معاً»^(١٠).

بذلك يكون أستاذنا الكبير نجيب محفوظ قد صمم الوصف تصميماً إشاريًا رمزيًا رسم به - وفى وقت واحد - أبعاد «الجريمة» ومسرحتها المادية والشرعية، فهى جريمة ذات طابع قومى، حدثت - أو تحدثت - فى مصر - كل مصر - من خلال جو أملاً بالتفاوت الاجتماعى والاقتصادى والفكرى والطبقى. ولذلك لا يكون من عجب بعد هذا أن ظلت عبارة هائلة مضملة من فكر أدبيتنا الكبير ليجرى بها قلته فى استباق دال على ما هوأت ويفتح بها القصة أو الحكاية، إنها عبارة تقول: «تلشى الهوس فى رحاب التاريخ»^(١١)، إنه هذه العبارة تصبح - على ضوء ما سبق - حكماً على التحصيل الضخم الذى طرأ على قوم عاشوا دهوراً لا يعرفون إلا استقطاباً واحداً هو استقطاب حاصل بين الحاكم والمحكوم، فإذا به وقد أصبح استقطاباً بين محكوم ومحكوم، محكوم معزى ومحكوم مترفع.. لقد حل الصراع والصخب بالقاعدة، وهذا يعنى أن وجهة الصراع قد تغيرت من الرأسى إلى الأفقى فى إشارة إلى التحصيل الاجتماعى الكهنز والخطير الذى طرأ

والدوعية. إنها جريمة نزلت بساحة بشرى هو دكل البشر.

ومع فدلحة الجرم وبشاعته واتساع نطاقه، يأتي للتصور بجماعية للفاعل، والقاتل والإحراق والدفع تحتاج إلى أكثر من مجرم واحد^(٨). من هنا يبدأ في الظهور تناسب جديد يجعل للجريمة التي تستهدف الإنسانية في الإنسان جريمة من قبل جماعة أو تنظيم أو نظام.

ثم يظهر للجريمة جانب خطير للدلالة يقول إن من أهم العوامل التي تشجع على ارتكاب جريمة قتل في حق إنسان هو أن يكون هذا الإنسان قد مات أصلاً في وعي الناس، وأن يكونوا قد فقدوا الإحساس بوجوده، ولذلك فإنه لا أحد يرصد لاختفائه في حينه، فيجتمع القاتل بجريمة لا تسجل عليه غير ارتكابه لها، عندما يتم لكتشافها تكون مجرد حادث لجهة مجهولة وفاعل مجهول قد تورى في الستين. كل هذا يكشف عنه سؤال عابر في حديث بين جماعة وأحت تتسلل بحديث الجريمة في انتظار دورها مع سمسار العقاب سعيًا وراء ممكن أو شقة أو عرفة. وكان السؤال هو: ألم يظن في الضاحية وقت ارتكاب للجريمة عن اختفاء امرأة^(٩). وهكذا يبدو أن الإنسان لا يصبح ضحية قتل مجهول للفاعل إلا إذا كان قد مات في وعي المحيطين به أولاً. وكان إهمال الإنسان للإنسان ضوه أخضر يقرى به القتل.

لقد انتقلت الجريمة إلى وصف جديد وتقرر أن القتل لثرق نفس إنسان كان- أصلاً- قد مات في وعي الناس فأغرى ذلك القطة، فالقتل- إذن- جريمة ما بعد

الجريمة. القتل جريمة أدت إليها جريمة الإهمال وعدم الوعي بوجود الإنسان للحي.

وقد أدنى هذا الطابع التحجولي- أو التسمي- للجريمة إلى أن يشعر كل من في الحي الشرقي للفقير- الذي مات في وعي الآخرين- أنه مهبطاً للاعتداء وأن يقهره للقتل، فبدأ لكل يشعر بالخوف ويبلغه هذا الخوف إلى اللذرة، يقلبي بها ويقتل منها بالصوت دون أن تدركه عه الموت، للاحديث للضاحية إلا الجريمة... وما للقطة؟ ثرثرة، معالجة عقيمة للخوف والمجز، ثرثرة لا جدوى منها... كأنما كل فرد من الضاحية يخشى نفس المصور^(١٠). ثمة شيء في الأصاقي يعزى للتعبير، بكثرة إنه في اللا وعي أو الخوف أو الخجل أو الرغبة المحمومة في الهرب^(١١).

وفي حديث عارض بين الفيلحت عن الحقيقة- وقد تخفى في مهنة سائق توكسي- ويرجع كانا في مركبته ليلوغ المحطة، بدور الحديث عن أسباب الجريمة والدافع إليها. وهذا يلوح في الأفق لمران جديدين مهمان:

الأول: أن الدافع إلى الجريمة كان الامتياز الذي كانت عليه الضحية بل ولم تكن جميلة لما تعرضت للقتل^(١٢)، وهي عبارة توحى بأن امتيازك يعرضك للخطر، لأنه يخلق في الآخر الرغبة في الاعتداء على الامتياز- أياً ما كان نوعه- وقد يفرض بك دفاعك عن امتيازك إلى حقتك... إلى قتلك. اللهم هو أن امتيازك في الضحية والذي أغرى على قتلها، فالامتياز مستهدف.

والثاني: أن الجريمة- هنا- من نوع جديد من الجرائم ليس مأثوماً من قبل. إنه نوع من الجرائم تحدث فيه الوفاة بلا أسباب، إنها- إذن- جرائم تقوم الوفاة فيها على «التناقض»، وهو أمر يستقيم ضمناً مع كون الامتياز في المرء سبباً كافياً لقتله، وهذا لا يكون إلا إذا كنا في وضع تناقض فيه المتطلبات مع تلكها وتخاصم فيه الطة مطولها، ويهترئ فيه المطلق لحساب الهرى، وينصرع فيه العقل لحساب الميت... هكذا ينصح الوضع الذي تم اكتشاف الجثة فيه، «إن الجثة اكتشفت وهم يحفرون الأساس لبداء مصحة الأمراض العقلية»^(١٣). لقد مضى عهد تسبب الوفاة في الجريمة، «على عهد القراصة كان الناس يموتون أو يقتلون لأسباب مقنعة»^(١٤). وهذا الأمر يفرض إلى العورة في أمر الجريمة: أقتل هي أم أحتل؟.

وكان كلما أسك الباحث عن الحقيقة بخيط ألقته منه رجل الأمن- مرة- وخوف الناس أخسرى، حتى إذا بدأ الإمساك بخيط متين كانت قد بدأت أطرافه تخرج من لا وعي اثنين ممن كانت خمر الحانة لن تمتع لا وعيهم على أسكتهم ليقتل مع الصوت في فضاء الحانة ولينثال على أذن السامع نثاراً من كلمات «صالح لدى ربطه، وإعادة تكويته لإعلام استمرافات خطيرة أو ما يشبه ذلك»^(١٥)، ولكنه سرعان ما أدرك أن هذا الخيط قد يقبل حبلاً يجره إلى حتفه، فإن «استلاك سر خطير من هذا النوع يعنى الهلاك»^(١٦). لقد أدرك- كما أدرك الجميع من قبله- أنه يجب ألا يعرف، وأنه إذا عرف يجب ألا يعرف

فالأمر سيان. إن أصابعهم في الحائرين موجودة.

والأهم من هذا كله هو أن الباحث عن الحقيقة أدرك أن الجريمة ليست دفلاً من الأفعال، وإنما هي مناخ، أو موجع علم.. جو تهدر فيه القديم مع استعاب الأمن. ■

الهمامش:

- (١) نجيب محفوظ. الجريمة (مجموعة). الجريمة. من ١٣٧. دار مصر للطباعة، القاهرة ١٩٧٢.
- (٢) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (٣) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٨.
- (٤) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٨.
- (٥) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٤٠.
- (٦) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (٧) سورة الفاتحة. آية ٢٧.
- (٨) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (٩) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (١٠) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (١١) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٩.
- (١٢) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٦.
- (١٣) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٨.
- (١٤) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٣٧.
- (١٥) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٤٠.
- (١٦) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٤٠.
- (١٧) نجيب محفوظ. الجريمة. من ١٤١-١٤٧.

فقرر منابض الأمن بلا تردد:

«وربما وإهدار جميع القديم.. ماذا ستكون؟».

فأجابه قللاً

«سأكتب أن جميع القديم مهددة ولكن الأمن مستتب» (١٧)

ويبدو أن للرجل الباحث عن الحقيقة قد عرف برغبه كل شيء. لقد عرف أن الجريمة ذلت طابع قسوى، حدثت. أو تحدثت. في مصر. كل مصر. من خلال جو استعاب بالانفجارات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والطبقي، وأن الضحية في هذه الجريمة هي أي إنسان أو هي كل إنسان، وكما أن الضحية فئة فالجاني فئة أيضاً وأن الجريمة لم تبدأ بالقتل وإن كانت قد انتهت إليه، إذا كانت البداية في إهدار القيمة وإسقاط الوجود الإنساني للضحية من الوعي والاعتبار، وما سقط الوجود الإنساني للضحية من الوعي والاعتبار إلا لامتياز فيه قلقد لتعت للضحية حقها لامتيازها.. ولا يهم بعد ذلك. أن تكون الجريمة قتلًا أو انتحارًا فحتى الانتحار. هذا. فاعله ليس الضحية، إذ إن فاعل القتل أو الانتحار واحد في الحالتين، فالقطة قد أحرقوا ضحيتهم أو حملوها على أن تحرق نفسها

أحد أنه عرف. والحصول أنه عرف أنه يجب ألا يعرف.. لقد اقتربت المعرفة بالموت فكان يجب. في المقابل. أن تقتن الحياة بالجهل. فقرر الرجل والانسحاب والنجاة بحياته من المعرفة.

وفي صحن المحطة وجد منابض الأمن في انتظاره لوباعه، ويدور بين الرجلين حديث على أعلى درجة من الجدل والدلالة.. حديث يدور منابض بسؤال:

«نرى ما الملاحظات التي تسمى بها؟».

فجوبه الباحث عن الحقيقة قللاً:

«إنكم لا تدونون وإنيكم».

فسأله المنابض:

«أما وإني في رأيك؟».

فجوبه الباحث عن الحقيقة:

«أنا تحقوا الحقيقة».

هذا يقول للمنابض:

«أنا... وإني هو المحافظة على الأمن...».

فاستدرك عليه الباحث عن الحقيقة متسائلاً:

«وهل يحافظ على الأمن وإهدار الحقيقة؟».



الفتن: علاء المروحي

بعد «سلامة موسى» من رواد عصره في عشرينيات هذا القرن، وعصره كان وشيك الخروج من ألالل للقرن السابقة والاقتراب أكثر للحدارة الغربية...

فكان لابد «لسلامة موسى» وهو ولحد من الروايات أن يعبر عن رؤيته الجديدة التي كانت لابد أن تصطبم بالقديم...

ورواد هذا العصر لسلطاعوا أن يصعدوا الرأي العام بحتف، وهذا ما فعله «طه حسين» في كتابه «الشيخوخة» والجاهلي، و«مصطفى عبدالرازق» (الإسلام وأصول الحكم)، و«قاسم أمين» (تحرير المرأة)، و«منصور فهمي» في رسالته عن امرأة، ثم «سلامة موسى» ببولكير أعماله «مقدمة السوريمان»... وكان لابد للجديد اللغوي - «نجيب محفوظ» أمهم - أن يتعرفوا على هؤلاء الشخصيات وعلى أعمالهم الزائدة، وهنا كان لتقاء «نجيب محفوظ» ب«سلامة موسى» وجهاً لوجه...

وهكذا التقينا «نجيب محفوظ» وحاولنا أن نتجاوز منه لآعنه، خلال فكر

«سلامة موسى» في أليه. وإن لم تلق «سلامة موسى» - ترى كيف يرى «نجيب محفوظ» «سلامة موسى» بعد أكثر من نصف قرن على لقاءهما الأول...؟ «نجيب محفوظ» كما سألني ويؤكد أنه التقى ب«سلامة موسى» للمرة الأولى في الثلاثينيات.. وعلى هذا يدور الحوار مع «نجيب محفوظ»...

● ● يُقال إنك تصرفت إلى «سلامة موسى» في أهم فترة من فترات صعود الفكر الغربي في مصر، وهي فترة الثلاثينيات وكان «سلامة موسى» فارساً من فرسان هذه الفترة...

نريد أن نسمع منك:

متى قابلته؟ أو متى تعرفت إليه؟ وما هي طبيعة الظروف التي دفعتك إلى ذلك؟ ثم ما هي طبيعة علاقتك به؟

● حقاً لقد قابلت «سلامة موسى» للمرة الأولى في الثلاثينيات، وكنت وقتها طالباً في المرحلة الثانوية، وبدلوة العلاقة حينما ترجمت إلى العربية كتاباً بعنوان:

[مصر القديمة] مؤلفة «جيمس بيكي» وذلك عام ١٩٣٧، وأرسلت للترجمة والأصل إلى مفكرنا الكبير/ «سلامة موسى» الذي كان يصدر وقتها مجلة [المجلة الجديدة]، ولم أكن لأتوقع أن تُنشر ترجمتي مطبوعة كتاباً في ثمان وستين صفحة، وأصبحت علاقتي به علاقة تلميذ بأستاذ عظيم، ونشرت في مجلته مقالاتي الفلسفية الأولى، وكان يقرأ كل ما أكتب ويشجني وقد تنبأ لي بمستقبل ألي في بلده... حتى إنه كان يناقشني في كل ما أكتب، إلى أن وجد الوقت المناسب ونشر لي رواية [عبث الأقدار] سنة ١٩٣٩ بعدما أعجب بها إعجاباً شديداً..

● ● أدينا لكبير... سألت:

لاحظت نبرات كلماتك وتعبيرات ارتسمت على وجهك لماضٍ جميل ذي على ناقوس الذكريات حينما جاء الحديث عن رواية [عبث الأقدار] فما تعليقك؟..

قال وهو يهيم: (يا بني أنا كبرت ومش أفكر فلو كنتي...)، لكن سمعتي للذي

هاني لبـيب

نجيب محفوظ .. سلامة موسى

مجلته لتتشر بها، وتكتب مقالاتك على صفحاتها...؟

لا.. «سلامة موسى» ليس أول من نشر لي، فقد نشرت قبل ذلك في مجلات لا أتذكرها مثل «الصباح».

لكن، في الحقيقة، «سلامة موسى» كان هو أهم شخص نشر لي وأنا صغير السن.. فقد نشر لي وأنا في المرحلة الثانوية ثم نشر لي كثير من المقالات وأنا في المرحلة الجامعية.. حتى نشر لي كتاباً مترجماً فيما بعد وأول رواياتي...

●● «سلامة موسى» أحد رواد عصره، ولقد كانت له اتجاهات فكرية ومواقف معاصرة لكل من حوله... فسهل تأثرت به علمانياً.. وإلى أي مدى ظهر هذا التأثير على ملامح شخصيتك...؟

باستغراب وتعجب شديد.. أمضاف:

لم تكن أعرف وقتها هذه الكلمة.. أي علماني.. لكن كل المجددين في عصرنا ومهم «سلامة موسى» دعوا للحضارة الغربية الحديثة من خلال العلم والأدب.. وهنا نجد «سلامة موسى» يركز على



سلامة موسى

يعبر بطريقة أو بأخرى عن تطلعي الشديد لسماعه.. جعله يعود إلى الزمن الماضي من خلال رحلة استغرقت دقائق معدودة.. كنت أشاهد فيها على وجهه تعبيرات مختلفة.. تدببت لو أسجلها بالكلمات.. إلى أن ابتسم ابتسامة بسيطة واستطرد:

أتذكر أنني ذات مرة كنت في زيارة «السلامة موسى»، وكنا نتكلم عن «الرواية في مصر»، وكان يقول لي:

(إن أغلب كُتّاب القصة في مصر متأثرون بالغرب.. لذلك لا توجد رواية مصرية خالصة..). وفي ذلك الوقت عرف أنني أكتب الرواية في أوقات الفراغ.. فطلب إلي أن أطلع على ما أكتب، وحينها قال لي: (عندك الموهبة في كتابة الرواية.. إذن، استمر في الكتابة..). حتى قرأ رواية «حكمة خوفوا» - مازال الكلام «لتجيب محفوظ» - والتي نشرها لي فيما بعد.. بعد تغيير عنوانها إلى «عبت الأقدار».

●● هل.. حقاً.. «سلامة موسى» كان أول من فتح لك باب



وجهها لوجه

التراث يجب فتح النوافذ الفكرية عليه،
وهي خير طريقة للحفاظ عليه...
لذلك فالنصر لأراء «سلامة موسى»
سيظل طوال الزمان...

وموقف «سلامة موسى» من
موهبتى نادراً قلما وجدته... وجدت ذلك
الأخلاق الأدبية الرفيعة، التي تصحى
بكل ما تملك من أجل رسالتها، ومن أجل
مساعدة تلاميذ تعلموا فى مدرسته
الفكرية... أعتقد أن هذا هو ما تبقى من
«سلامة موسى» عندنا الآن..

«ومن هنا انتهت هذه
المواجهة بينهما، مواجهة جاءت
متأخرة نصف قرن بعد أول لقاء
تاريخى جمع بين اثنين من كبار
الرواد فى حياتنا الثقافية،
وعملان برزا على شاشة حياتنا
الفكرية بإلتناهما الأدبى المتميز..
بين «سلامة موسى» و «نجيب
محفوظ».. المفكر العظيم وأديب
نويل...»

«له حسين» و«عباس العقاد»
و«عبد القادر المازنى» وأيضاً
«سلامة موسى».

● فى النهاية يبقى لنا سؤال
يفرض نفسه على الحوار بقوة
وهو:

ماذا يبقى من «سلامة موسى»
الآن فى فكر وأدب «نجيب
محفوظ»؟ وأيضاً فى حياتنا أى فى
المنامح العام؟..

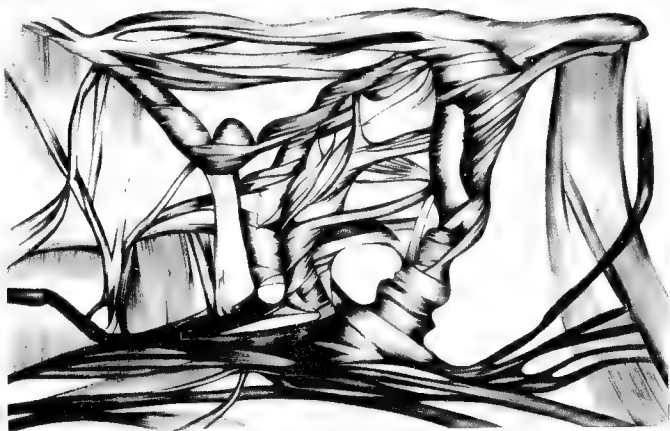
«سلامة موسى» أبى الفكرى فهو
أساذى العظيم.. الشجود التطلع
والشفف الذى لا يوصف - بالعلم
والحضارة..

ورغم ذلك فكل المفكرين أمثاله الذين
انتهوا إلى الحضارة الغربية وزأجروا بين
الحضارتين العربية والغربية تمت
مهاجمتهم، واعتبروا متفريين.. ممن
يعتقدون أنهم محافظون على التراث، أو
يعتقدون أنه يجب غلق النوافذ.. رغم أن

العلم والاجتماع مع عرض التراث
والاهتمام به، لذلك لم يكن لكلمة
«علمانى» فى هذا الوقت وجود فى
حياتنا.. لهذا لشعر بالإجلال
«لسلامة موسى» ولخدمته لهذا الوطن
ودعوه للاشتراكية - «بلاش» - اشتراكية
لأنها أصبحت كلمة سيئة السمعة -
وأجعلها العدل والعدالة... لذلك فإنى
مازلت أحب الحضارة الحديثة بطمها
وكل إنجازاتها مع عدم تنكرى للتراث
والعدالة الاجتماعية..

● لريد أن نعرف إلى أى
مدى كان تأثير «سلامة
موسى»؟..

وجيب «نجيب محفوظ» قائلاً:
لقد تأثرت بكل جيل عصر «سلامة
موسى» من الرواد وليس «سلامة
موسى» فقط... كنا نقرا هؤلاء العظيماء
ونأخذ عنهم تراثنا وأدبنا المعاصر والفكر
والحضارة، مثل:



للناتن: علاء الحارفى



نجيب محفوظ : أشهاد ..

مصطفى عبد الفنى

فحين يعود عرفة من بيت الناظر اعترضه شبح جارية
«الجبلاوى»، فحاول أن يظهر هذه المرأة فدار الحديث بينهما:

فألت بهدوء:

- لا شكرى لى، وإنما أردت أن أخبر إيك لأنفذ وصية!
- أية وصية؟

.....

.....

فألت بصوت هادئ كنور القمر:

قال لى قبل صعود السر الإلهى انهضى إلى غرفة الساحر
وأبلغه على أن جده مات وهو راض عنه،.

.....

- كيف عرفت بمكانى؟

- سألتك أول ما جلست فقالوا لى إنك عند الناظر فليفت
أنتظر.

- ألم يقولوا لك إننى قاتل «الجبلاوى»؟

فألت بارتياح:

قلم يكن فى حاجة للاعتراف، ومع ذلك، فما كدت
أجلس معه حتى أبدى رغبة شديدة فى هذا
الاعتراف، طويت أوراقى، وشرعت تمسجلى، وأرهفت
السمع!

ماهى النقطة الرئيسية فى الاعتراض على رواية (أولاد
حارتنا)؟

سأل وأجاب:

هى، بالتحديد، قتل «الجبلاوى».

ومع هذا، فإن هناك - إذا توخينا حسن التنية أو الدقة مع
سوء التنية - أكثر من دليل على أن صلب الرواية مسلم واضح لما
يريد أن يقول. إننى لم أرد قط الدليل من «الجبلاوى» على أنه
مرادف «للإله»، عز وجل - وحاشا لى أن أقبل ذلك - فإن ذلك
ليس فى تكوينى أو مفهومي الروائى، ومع ذلك، أو رغم ذلك:
فما هو الدليل، هو، أنه لم يشر أحد إلى أن جارية «الجبلاوى»
قالت لقائله المزعم قط: إن «الجبلاوى» راض عنه.

● شهادة: لتأكيد هذه الشهادة التى يذكرها نجيب
محفوظ نورد إلى الجزء الأخير من (أولاد حارتنا) حيث يدور
الحوار، الورقة رقم ١١١ وعبر صفحات عديدة (ص ٥٣٧)

- ما قتل الجبلوى أحد وما كان فى وسع أحد أن يقتله.

وفى حوار آخر مع رفيقه صاح فى ذمولى:

- .. مات الجبلوى وهو على راض.

- .. مات الجبلوى وهو على راض.

وزاح يردد طيلة الحوار:

- إن جدى أعلن رضاه على رغم اقتحامى بيته وقتلى خادمه.

.. لكنى واثق من أنه مات وهو على راض، لم يمشيه الاقتحام ولا القتل، لكن لو أطلع على حوائى الراهنة لما وسعه الدنيا غضباً.

• • • هذا من جهة «الجبلوى». فهل يمكن القول إنه سعى إلى تأكيد أن «الجبلوى» حى لم يمت، وسعى ليوكد فى هذا السبيل على وجود «الجبلوى»، أو إحيائه...؟

وهذا، أعجاب نجيب محفوظ بسرعة وهو يضع يده على الورق:

- بالطبع، لقد كان من أول أهداف «عرفته» هو أن يبدل ما فى وسعه لإحياء «الجبلوى».

● شهادة أخرى:

وهنا نفتح قوساً آخر للنصيف من (أولاد حارتنا) فى اللوحة ١١١ صفحات عديدة ٥٠٢، ٥٣٥، ٥٤٢.

... فبعد أن حدثت الجريمة راح «عرفته» يحدث نفسه كيف يستطيع للتكثير عنها:

«وسأمل كيف يمكن للتكثير عن هذه الجريمة؟ إن مآثر «جبل» و «رفاعة» و «قاسم» مجتمعة لا تكفى. للقضاء على الناظر والفترات وإنقاذ الحارة من شرورهم لا يكفى. وتعرض الناس لكل مهلكة لا يكفى. شيء واحد يكفى هو أن يبلغ من المسحر الدرجة التى تمكنه من إعادة الحياة إلى «الجبلوى».

وفى موضع آخر، حين راح يسأل الناظر «عرفته» ماذا يريد أن يفعل لو تمسلى له الدجاج فيه، قال:

- أرد إلى الحياة الجبلوى... ..

ونجيب محفوظ لم يتخل عنه هذا الشعور طيلة العمل الروائى فعرفة، كان يحيا دائماً فى شعور اللدم، ويريد أن يفعل أى شيء ليمجد تكريم ما تكسر هناك فى البيت الكبير، إنه يقول لرفيقه أثناء حوار حزين:

«وهيهات أن أنسى أنتى المتسبب فى موته، لذلك فعلى أن أعيده إلى الحياة إذا استطعت، وإن تيسر لى النجاح فلن نعرف الموت».

شرط الحضارة

وعدت أسأل نجيب محفوظ سؤالاً بدهيا من جديد:

• • • ما معنى هذا كله؟

لم يغضب، وإنما قال لى فى بطء شديد:

- إن هذا يعنى ببساطة أن هناك إشارة إلى إنكار العلم للدين فى فترة وعودته إليه بعد ذلك.

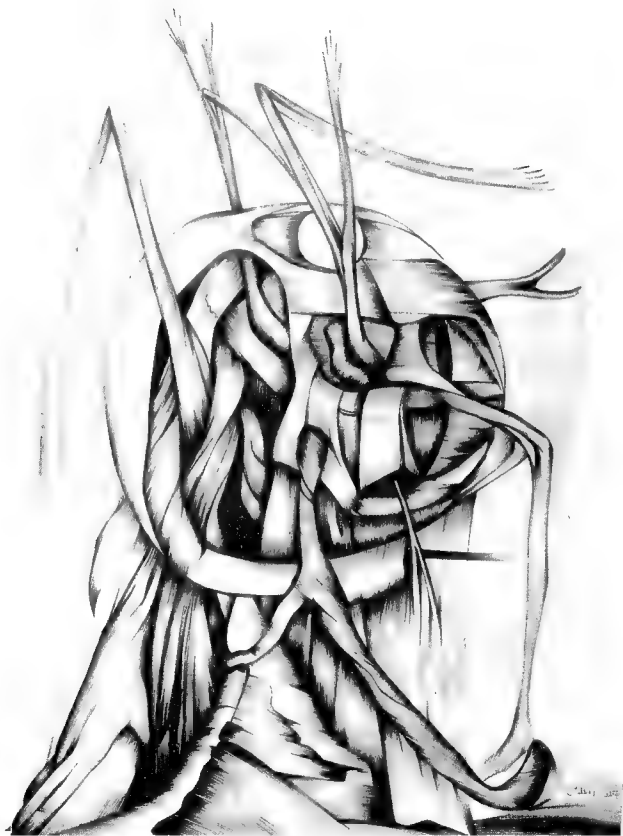
إن شرط الحضارة المعاصرة أن يكون لها عمودان تقوم عليهما، هما العلم والإيمان.

إن هذه الرواية اتهمت - ظلماً - بأنها تقتل القيم الروحية فى وقت هى رواية تبحث عن القيم الروحية. ولا أريد أن أذكر أن الفقرة الأخيرة فى هذه الحيفيات تقول إن هذه الرواية تناول صاحبها (بحث الإنسان الدموب عن القيم الروحية).

وهذا تقدير جاء من الأغراب، أليس هذا شيئاً محزناً؟!

ينظر نجيب محفوظ إلى بعيد، ثم يقول كمن يتحدث لى نفسه:

- أرجو أن يعيد الأساتذة الأفاضل من علماء الدين قراءة الرواية بعد التخلص من غشاة الاتهام والله يحكم بينى وبينهم فى الدنيا والآخرة ■



للفنان: علاء المارجي

المراجعات

١٦٦ « نظام الحسبة » دراسة أصولية تاريخية، احمد صبحى منصور ١٦٠ الأصولية

الإسلامية المعاصرة: مأزق سياسى أم خيار للتنمية؟، ل بولوسكايا ترجمة أشرف

الصباغ ١٧٠ الإسلام والعلم، كتاب بيرفيز هودبوى سمير حنا صادق ١٧١ الأصولية

الجزائرية: الماضي والحاضر: هل كان عبد الحميد ابن باديس أصولياً؟، خالد عمر بن ققه

فقه الحسبة .. بين المفهوم اللفظي والمعنى الشرعي

١- الحسبة من الاحتساب، أى من حسن للتدبير فى الأمر، وهذا ما يقوله صاحب لسان العرب؛ وهو ما يتفق مع لفتنا الدارجة حين نقول: «فلان حسبها كويس».

والحسبة تعنى عند بعض اللغويين، طلب الأجر والثواب من الله بالقيام بأنواع الخير والبر ابتغاء مرضاة الله تعالى، وهو ما يتفق - أيضاً - مع المفهوم المادى فى الأمور الدينية، كأن يقول أحدهم: نويت الصوم احتساباً لوجه الله الكريم، أى تطوعاً لوجه الله الكريم.

وتعنى الحسبة أيضاً - عند بعض اللغويين - فى بعض استعمالاتها: الإنكار والاحتجاج، كأن يقال: احتسب فلان على فلان، أى احتج عليه، وهذا يتفق جزئياً مع اللغة العادية، حين يقال فى مباريات الكرة: إن الحكم احتسب ضربة الجزاء على الفريق الفلانى، أى أنكرها وعاقب الفريق عليها.

٢ - والألفاظ تتحول معناها لتأخذ مفاهيم جديدة، أى يصبح اللفظ العادى مصطلحاً فقهياً أو قانونياً أو علمياً، وهذا ما نعرفه الأهم فى تطورها الحضارى والتاريخى والدينى.

وعلى سبيل المثال فالعرب قبل الإسلام كانوا يقولون على الذى يعبد الله وحده أنه من الحنفاء أو أنه حنيف. ونزل القرآن بمصطلح يدل على صحة العقيدة مثل المتقين، ثم جاءت حضارة المسلمين فيما بعد بمصطلحات جديدة فى الموضوع نفسه لم ترد فى القرآن مثل التوحيد، الموحدون، وتلوعت المصطلحات خاصة بالفقهاء وبالصوفية، وبالفروق الإسلامية الكلامية. وهذا توضيح مهم لتوضيح معنى الحسبة اصطلاحاً.

نظام الحسبة دراسة أصولية تاريخية

أحمد صبحي منصور

فالحسبة ليست من مصطلحات القرآن ولم ترد فيه مطلقاً مع أن مادة «حسب» ومشتقاتها وبجانب ومشتقاتها وردت في عشرات الآيات القرآنية ١٠٠، آية قرآنية مما يدل على أن مصطلح الحسبة الشرعي لا ينتمي للقرآن الذي هو خلاصة الإسلام، وإنما ينتمي هذا المصطلح إلى حضارة المسلمين وجاء استجابة لظروفهم الاجتماعية والسياسية.

٣ - وقد بدأ تدوين الأحاديث المنسوبة للنبي عليه السلام في العصر العباسي، وكان أشهر كتب الأحاديث «الصحيفة» كتاب البخاري، واسمه الحقيقي «ابن برزويه» المتوفى سنة ٢٥٦ هـ. والذي احتوى على حوالي ثلاثة آلاف حديث انتقاها بمجهوده البشري من بين ستامة ألف حديث منتشرة في عصره في القرن الثالث الهجري، وهذا ما هو مكتوب في الصفحة الأولى من كتاب البخاري. وواقع الأمر أن الأحاديث التي كتبت في القرون التالية بعد موت النبي عليه السلام كانت تنسب أكثر إلى عصرها الذي رويت وتم تدوينها فيه، وهذا ما يؤكد الأستاذ أحمد أمين في كتابه «فجر الإسلام» وهذا ما يتفق أيضاً مع المنهج العلمي.

وفيما يخص موضوع الحسبة - التي لم ترد مطلقاً كمفهوم لغوي أو شرعي في القرآن - فقد جاءت بها بعض الأحاديث بمعنى التطوع، مثل حديث البخاري القائل: «من قام رمضان إيماناً واحتساباً غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر»، أي من قام ليل رمضان إيماناً وتطوعاً لوجه الله غفر الله له كل ما تقدم له من ذنوب وكل ما تأخر له من ذنوب، أي غفر الله له ذنوبه الماضية وذنوبه الحاضرة وذنوبه في المستقبل أيضاً، أو بمعنى آخر يمكن لأي مجرم عريق في الإجماع أن يتفرغ شهر رمضان للعبادة ثلاثين يوماً وليلة، ويكون قد ارتكب قبلها

كل أنواع الجرائم من قتل ومرفقة وظلم وزنا وبغى ويحصل على الغفران، ثم يباح له بعده أن يرتكب كل ما شاء في المستقبل لأنه كما قال ذلك الحديث قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.

والواضح أن ذلك الحديث يخالف للقرآن والإسلام والمقل... ولكن صلتا به أنه استعمل كلمة «الحسبة» بالمفهوم اللغوي الذي يعنى «التطوع» - ومصطلح الحسبة بمعنى التطوع لم يرد في القرآن كما سبق توضيحه .. لأن للقرآن الكريم مصطلحاته التي تعنى التطوع مثل ابتغاء وجه الله أو ابتغاء مرضاة الله.

٤ - نخلص مما سبق إلى أن مصطلح الحسبة مصطلح مستحدث في تاريخ المسلمين من الناحية اللغوية، وأنه لم يرد في القرآن الكريم، وقد جاء في بعض الأحاديث التي تم تدوينها في العصر العباسي لتعبر عن العصر العباسي وعقائده ومصطلحاته والتي تخالف القرآن وعصر النبي عليه السلام، وأن هذا المصطلح اللغوي عن الحسبة كان يعنى التطوع الشخصي، ولا يعنى التدخل في حياة الآخرين.. فالتدخل في حياة الآخرين له تشريع خاص في الإسلام للحقيقي كما أصبح له تشريع خاص في تاريخ المسلمين ونظامهم السياسي والتشريعي مختلفان.

الحسبة شرعاً .. الأرضية التاريخية

• الحسبة في المفهوم الشرعي هي أن يتطوع أحد المسلمين بالتدخل في حياة الآخرين إذا فعلوا جرمًا في حق الله تعالى أو في حق البشر..

وحقوق الله تعالى هي ما تشمل للعقائد والعبادات، مثل الإيمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله، وتأدية الفرائض التعبدية كالصلاة والزكاة والحج.

والصيام والتسبيح والاستغفار وثلاثة القرآن.

أما حقوق العباد فهي حفظ الأموال والدماء والأعراض، فكل إنسان مؤمن مأمون الجانب له حقه في الحياة وحرمة الدم وحقه في الملكية وحقه في ألا يعتدى عليه أحد في عرضه أو شرفه.

فماذا إذا اعتدى أحد على حق من حقوق الله أو حق من حقوق العباد؟

المتفق عليه هو العقوبات، أو بتعبير للفقه ومصطلحاته «الحدود» لمن يرتكب جرائم القتل أو السرقة أو الزنا .. هذا في حالة من يعتدى على حقوق العباد .. مع اختلافات جزئية في مدى العقوبة للزنا .. ولكن المختلف فيه هو من يعتدى على حق من حقوق الله بالكفر أو الردة أو الإعمال في فراضه من الصلاة والزكاة .. إلخ .. هل يصح للمحاكم أن يماقبه؟ وهل يحق للآخرين التدخل في حياته بإرغامه على الإيمان أو بحقوقه على الردة؟ أو بإكراهه على الصلاة أو الزكاة والحج؟ .. أو بمعنى آخر .. هل تجوز الحسبة هذا؟ وإذا كانت الحسبة شرعاً تعنى التدخل في حياة الآخرين، فما هي حدود هذا التدخل؟ هل هو مجرد النصيحة والتواصي بالحق أم هو بالإرغام والإكراه والعقوبة المادية والمطوية؟ هنا نجد الاختلاف الهائل بين تشريع القرآن الذي طبقه خاتم النبيين عليه السلام وبين تشريعات الفقهاء منذ العصر العباسي.

• وهذا الاختلاف مرجعه الأساسي للسياسة ونظام الحكم. فدولة النبي عليه السلام كانت قائمة على الشورى والحرية والعدل، بينما قام الحكم الأموي ثم العباسي على أساس القوة والظلم والنظم ومصادرة الحقوق، ولم يهتم الأمويون بالحصول على فتوى تشريعية تدرج أعمالهم حتى لو كانت فعلاً للحسين

وأله في كربلاء أو قتل لأهل المدينة أو انتهاكاً للكعبة، في خلافة يزيد ابن معاوية، أما العباسيون الذي أقاموا دولتهم تحت شعار ديني هو للرضى من آل محمد، باعتبارهم أقارب النبي (ص) فإنهم احتاجوا إلى مبرر تشريعي يمسوِّغ لهم قتل من يشاءون من خصومهم.. ولذلك أقاموا وظائف دينية تربط سلطانهم، وكان منها اختراع وظيفة الحسبة والمحاسب.

• ولأن الحسبة مصطلح جديد لم يرد في ألفاظ القرآن، ولم يرد هذا اللفظ في الأحاديث المنسوبة للنبي (ص) إلا بمعنى التطوع، وليس كوظيفة دينية أو رسمية فإن فقهاء العصر العباسي وجدوا في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أرضية تشريعية يمكن أن يقيم عليها تشريع الحسبة لتكون وظيفة دينية رسمية تعمل في خدمة الدولة سياسياً، مع أن مفهوم الحسبة التطوعي يناقض أن يعمل المحاسب بأجر.

• والثابت تاريخياً أن وظيفة المحاسب لم يحرلها عصر النبي ولا عصر الخلفاء الراشدين، ولم يعرفها عصر الأمويين، مع أنهم كانوا يقتلون أعداءهم من الخوارج والشيعية والموالي، لمجرد الظن والاتهام. وكان الحجاج الوالي الأموي على العراق يقتل من يشاء لمجرد الشك، ولم يكن محتاجاً لأي فتوى أو لأي محاكمة.. وظل الحال كذلك إلى أن أسقط العباسيون الدولة الأموية بمعاونة الموالى الفرس.

• وبعد أن قامت الدولة العباسية بجهود القائد الفارسي أبي مسلم الخراساني بدأ للفرس يدب بينه وبين أبي جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني.. ولم يكن أبو جعفر المنصور يحس بالأمن أو بإمكانه التنفيذ مع وجود أبي مسلم الخراساني، لذلك بذل كل

جهده حتى قتل بده سنة ١٢٧ هـ. ومع أن للخليفة المتصور اتخذ كل الاحتياطات إلا أنه لم يستطع أن يمنع قيام الفرس بشورة في خراسان و الأقاليم الشرقية تحت قيادة فاطمة بنت أبي مسلم الخراساني، هذا في الوقت الذي أخذ فيه الفرس من أتباع أبي مسلم داخل الدولة العباسية وفي بغداد يتآمرون على الخليفة لإشغال ثورة أو لاغتيال الخليفة، والخليفة العباسي يعلم أن أتباع أبي مسلم الخراساني هم أنفسهم أتباع للدولة وهم جهالها الإداري والديواني والعربي. وصحيح أن من بقي منهم حول الخليفة أعلن ولاءه للخليفة بعد مقتل أبي مسلم الخراساني، ولكن الخليفة الداهية لا يأمن مكر بعضهم، وهم قرييون منه، ولأنه ليس مجرد خليفة عسكري كالخليفة الأموي، ولأنه أقام خلافته على أساس ديني، ولأنه لا بد أن يوطد دولته ويهزم أعداءه المتكبرين حوله فلا مفر أمامه من قتلهم بتشريع ديني، يحقق له هدفين:

أولاً: التخلص من خصومه والمتآمرين عليه داخل دولته.

ثانياً: إظهاره بمظهر المدافع عن الدين الذي يقتل الكافرين الزنادقة أعداء الدين.

وفي هذا المناخ السياسي تمت ولادة ما يعرف بحد الردة وأقيمت وظيفة الحسبة.

• وهكذا أرسلت الدولة العباسية جيوشها لمحاربة الفرس للثائرين عليها تحت قيادة فاطمة بنت أبي مسلم الخراساني، وفي الوقت نفسه سلطت فقهاء على عملاء فاطمة بنت أبي مسلم لدخل البلاط العباسي في بغداد لتقتلهم بحد الردة ومن خلال وظيفة المحاسب، بعد اتهامهم بالردة والكفر بعد الإسلام.

ولأنه لا يوجد في الإسلام ولا في سيرة النبي (ص) عقوبة للمرتد فقد تكفل فقهاء الدولة باختراع حديثين لمعاقبة المرتد وسارعت الدولة بتطبيق تلك العقوبة. ولأنه لا يوجد في الإسلام وظيفة محتسب فقد عثروا على موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليكون مبرراً تشريعياً لوظيفة الحسبة. واستمرت الحرب بين الفريقين على الجبهتين.

استمرت الدولة العباسية ترسل جيوشها لمحاربة الفرس الثائرين في الشرق، وأولئك الثائرين مع فاطمة بنت أبي مسلم أعلنوا دينهم القديم «المزكية»، وكان منهم «سنياء» الذي هزمه العباسيون سنة ١٢٨ هـ، ثم «استاذيس»، ثم «المقعع الخراساني»، ثم «بابك الخرمي»، الذي هزمه الخليفة المعتصم سنة ٢٢٠ هـ. وبعد ما زيار أ.ي حاربوا العباسيين تحت لواء دين المزكية وفي الجبهة الداخلية استمرت الدولة العباسية تطارد أعوان الثائرين داخل قصور الخلافة وحولها بجريمة الزندقة وحد الردة.. ومن القتل بهمة الزندقة الشاعر بشار بن برد والشاعر ابن عبد القدوس، والأديب عبد الله القدوس، والأديب عبد الله المفسع، والكاتب في البلاط العباسي أزدبادار، والفقيه راوية الأحاديث عبد الكريم بن أبي العوجاء.

وأوصى الخليفة أبو جعفر المنصور ابنه وولي عهده المهدي بتدبير الزنادقة وقتلهم، وأوصى المهدي ابنه الهادي بالوصية نفسها، وقامت الدولة العباسية إلى نهاية عهد الرشيد بالحرص على مطاردة أعدائهم وقتلهم بتهمة الزندقة.

هذا في الوقت الذي اتهم فيه كثيرون بالزندقة ولم يحرصوا لأذى الدولة لأنهم كانوا في صفها مثل الشاعر أبي

الغناية، وابن سايه، وسلم الخاس، وعلى بن الخليل، والجهباني، والناشي، ومطيع بن إياس، ويحيى ابن زيادة وإسحاق بن حلق.. ثم حماد عجرة زعيم الزنادقة في عصره والذي كان مقرباً للخلفاء.

* ولكن هل بعدنا عن موضوع الحسبة؟

كلا لأن الخليفة المهدي الذي اشتهر بقتل الزنادقة وقتل المرتدين هو نفسه الذي أنشأ وظيفة المحتسب.. لتحقيق الهدف نفسه، فالمؤرخون يرون أن لفظ المحتسب ظهر لأول مرة في عهد الخليفة المهدي ١٥٨- ١٦٩ هـ - ٧٧٤- ٧٨٥ م، وكان أول محتسب للمهدي اسمه عبد الجبار، وكان لقبه -صاحب الزنادقة- وكانت وظيفته القبض على كل الزنادقة الموجودين والتكفل بهم، وكان ذلك سنة ١٦٣ هـ.

* هذا هو المسرح الذي تم فيه اختراع وظيفة الحسبة ثم قام الفقهاء بوضع القواعد والتشريعات الخاصة بها، ومن الطبيعي أن تعارض تلك التشريعات مع تشريعات القرآن وعصر النبي عليه السلام، ولأن العصر العباسي هو الذي شهد تدوين الفكر الإسلامي من فقه وحديث وتفسير فقد ورننا ذلك للتراث وعشنا عليه على أساس أنه الإسلام.. مع أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم وحفظه من التحريف والتزييف حتى نتحكم إليه في كل ما نختلف فيه.

وسنحتكم إلى القرآن في موضوع الحسبة.

الحسبة في أحكام الفقهاء:

● الكتابات التراثية عن الحسبة لها اتجاهان، نوع نعرض له من الناحية الفقهية، ونوع آخر نعرض له من الناحية الوظيفية، حيث كانت الحسبة وظيفة وتقوم

بها المحتسب لضبط أحوال الشارع والأسواق والمساجد.

● والفقهاء الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) كان أول من كتب عن الحسبة في كتابه المشهور (الأحكام السلطانية) الذي يتعرض لتفصيل أجهزة الدولة من نظم القضاء والحسبة والخراج وغيرها.

وسار على نهج الفقهاء أبو يعلى الفراء (ت ٤٥٨ هـ) في كتابه الذي حمل الاسم نفسه (الأحكام السلطانية).

وعلى النهج نفسه من التفصيل الوظيفية الحسبة ومهام المحتسب كتب القلقشندي في (مصباح الأعشى) ضمن ما كتبه عن النظم والدراوين والكتابات الرسمية للدولة السلوكية وديوان الإنشاء. وقد مات القلقشندي سنة (٨٢١ هـ).

وأشار المقرئ (ت ٨٤٥ هـ) إلى الحسبة والمحتسب في العصر الفاطمي في كتابه الخطوط.

● أما الكتابة عن الحسبة من الناحية الفقهية فالإمام أبو حامد الغزالي هو أول وأشهر من تعرض لها في كتابه المشهور (إحياء علوم الدين، ذلك الكتاب الذي سيطر على الحياة الفكرية للمسلمين في القرون التالية.

وفي القرن الثامن ظهر فقيه ثائر مجتهد في إطار المذهب الحنبلي وهو الإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) وتعرض للحسبة في رسالة قصيرة بالإضافة إلى سطور بين مجلدات الفتاوى التي تم جمعها ونشرها على نفقة الدولة السعودية.

هذا هو أهم ما كتب عن الحسبة في التراث فقهيًا ووظيفيًا.. من القرن الخامس الهجري حتى القرن التاسع.

● ويحتل للقرن الخامس الهجري مكانة مميزة في تاريخ الفكر عند المسلمين فهو نهاية عصر الازدهار

العقلي وبداية عصر التقليد والجمود.. عاش فيه آخر المفكرين المجتهدين، وكتب فيه في موضوع الحسبة ثلاثة، الماوردي والقراء والغزالي.. حيث كانت الحسبة وظيفة رسمية في الدولة العباسية وكانت مهمة تطوعية انفرد بها الفقهاء الثابتة وتأثروا بسببها كثيرًا من المشاكل قبل القرن الخامس إلى نهاية عصر الغزالي تقريبًا.

● وبداية الازدهار الفكري في تاريخ المسلمين كان في القرن الثاني للهجرة إلى نهاية القرن الثالث حيث ظهر أئمة المذاهب الفقهية والاحوية والنفوسية والتكلمية والحديث والفسفة وغيرها.. وأئمة الفقه لم يتعرضوا لموضوع الحسبة وأحكامها في القوانين الثاني والثالث، مع أن الفقهاء المتقدمين في عصرهم اختلف (منذ القرن الثامن الهجري إلى نهاية العصر العثماني) نسبوا لأئمة أحكاما وفاروا تخالف الواقع.

● ومنهجنا في هذه الدراسة عن أحكام الحسبة عند الفقهاء هو ربط الأحكام بالواقع التاريخي الذي عاش فيه الفقيه وتأثره بالواقع الاجتماعي في إصداره للأحكام والفتاوى.

ونبدأ بالمكتوب عن الحسبة فقهيًا وتنظيميًا في القرن الخامس من خلال كتابات الماوردي والغزالي، ثم نسرد مع آراء ابن تيمية عن الحسبة في القرن الثامن وبهذا نتحدث عن أحكام الحسبة بين أئمة المذاهب في القرن الثاني وبين متأخري الفقهاء في عصر التقليد.. لأن التيار الديني السياسي يأخذ أحكامه من متأخري الفقهاء في عصر الجمود، ومنها موضوع الحسبة.

الحسبة في أحكام الفقهاء

في القرن الخامس الهجري

● أول من كتب في الحسبة هو القاضي أبو الحسن الماوردي

(ت ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م) في كتابه (الأحكام السلطانية) الذي يتعرض للنظم أو الوظائف السياسية والدينية في الدولة الإسلامية، وذلك تعرض للنظم للخلافة والإمارة ونظام الوزارة والقضاء والعصبة ومراكز النظم الدينية والاقتصادية. وباعتباره كان قاضياً عباسياً فقد وضع القواعد كما ينبغي أن تكون عليه هذه النظم والدواوين في الدولة العباسية.

● وفي عصر الماوردي كانت الخلافة العباسية قد أسبها الضعف بعد انتهاء عصر خلفاء الأتوياء وتحكم العاضية في الخليفة العباسي المستضعف، لذلك انتهى تخلف خلفاء السابقين من خصومهم باسم الزنقة، وأصبح حد الردة أمراً مفروضاً من حق للقاضي استخداه دون دليل سياسية كما كان.

● وفي حديثه عن أحكام العصبة جعلها أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر، ووضع تسعة فروع بين المطروح العادي والمحتسب الرسمي صاحب وظيفة العسبة. فالمحتسب صاحب سلطة رسمية على الآخرين وعمله واجب عليه، وعلى الناس اللجوء إليه، وعليه البحث عن المنكرات وأن يستعين بالأعوان وله سلطة العقوبة على أصحاب المنكر ولكن لا يصل بالعقوبة إلى درجة أقل الحدود، وله مرتب، وله أن يجتهد في أحكامه بحسب العرف وليس بحسب الشرع، أي أنه كان يقوم بثلاث وظائف معاً، وظيفة الشرطي في للبحث عن المنكرات في الأسواق والشوارع، ووظيفة القاضي في تقدير العقوبة، ووظيفة الجلاذ في توقيع العقوبة.

● وطالما حصر الماوردي وظيفة المحتسب فيما هو أقل من الحدود فلم يكن من شأنه بحث موضوعات الحدود من السرقة والزنا والقتل والقذف والقتل وقطع الطريق (١) وحيث إنهم اعتبروا الردة من

الحدود التي تستوجب القتل، فلم يكن من مهام المحتسب التدخل في التكبير وعقوبة الموت للمرتد. إذ كان ذلك من وظيفة القضاء حينئذ.

وقد استقرت وظيفة للمحتسب على أن مجال عمله في مراقبة الموازين والمكاييل والأسعار وجودة السلع والنش في الدرهم والدينار ونحو ذلك، وهذا ما ساد في العصر المملوكي.

● إلا أن الماوردي في العصر العباسي أنصف لمهام المحتسب أمور العبادات في إقامة صلاة الجمعة وإقامة الصلاة باعتبارها من حقوق الله، وقد قسم الماوردي مهام المحتسب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ثلاثة أقسام: ما يتعلق بحقوق الله تعالى وما يتعلق بحقوق الأميين وما يكون مشتركاً بينهما. فحقوق الله تعالى كصلاة الجمعة، وهو يجعل من حق المحتسب أن يلزم المجتمع إذا زاد عدده عن أربعين فرداً بإقامة صلاة الجمعة. ومن حقه أن يولدهم على الإخلاق بها، وله أن يأمرهم بصلاة العبد، وله أن يأمرهم بإقامة صلاة الجماعة في المساجد ورفع الأذان فيها.

ويرى الماوردي أن ليس للمحتسب أن يتعرض على شخص ترك صلاة الجمعة، إن لم يجعلها عادة له، وإن لم يؤثر على غيره ويجهل بترك صلاة الجمعة. وله أن يؤدب من يؤخر الصلاة عن موعدها وله أن يجره على الصلاة. هذا كل ما ذكره الماوردي عن مهمة المحتسب فيما يخص حقوق الله. فلم يذكر شيئاً عن الردة وأمور الاعتقاد، ولم يجعل للمطروح سلطة في الادعاء على الآخرين أو التدخل في حياتهم، لأن ذلك وظيفة المحتسب الرسمي المعتمد من الدولة..

● أما حقوق العباد فقد قسمها الماوردي إلى: (حقوق عامة) تخص

الشوارع والمساجد والأسوار ومراعاة أبناء السبيل و(حقوق خاصة) مثل الدين والكفالات. والنفقات والوصايا والربائع. و(الحقوق المشتركة) بين العباد ورب العباد التي يمكن أن يتدخل فيها المحتسب هي أحكام الأحوال الشخصية من الزواج والعدة ونكاح الأيتام واللقطاء... هذا عن المعروف والأمر به.

● أما عن المنكرات فقد جعل لها الماوردي التقسيم نفسه: حقوق الله تعالى وحقوق البشر، والحقوق المشتركة بين الله تعالى والبشر.

والنهي عن التهان في حقوق الله تعالى يتعلق بالعبادات والمحظورات والمعاملات. ففي العبادات له أن يؤدب من يفتقر في رمضان بدون عذر، والزيادة نوعان، نوع تأخذه الدولة قسراً من الناس، ونوع يخرج الفرد عن نفسه ابتغاء مرضاة الله، والماوردي يجعل للمحتسب حق التدخل في وعظ الناس لإخراج الصدقة للردية (التطوعة) وله حق تأديبه في ذلك، كما أن له حق التأديب لمن يتسول وهو غير محتاج، كما أن من حقه الإنكار على من يتصدى لعلوم الدين دون مقدرة، أو حين يقول بسوء التأويل أو التحريف، أي إقرار من الماوردي بتشريع محاكمات التفتيش، حيث ساد الاختلاف بين المذاهب الفقهية وبين الفرق الإسلامية والكلامية، وكان كل مذهب يرمي الآخر بالتأويل وكل فرقه تهاجم الأخرى، ومن هنا يكون لصاحب السلطة أن يستغل سلطته في اتهام الآخرين والتسلط عليهم، كما حدث في خلافة المأمون حين أكره العلماء على القول بخلق القرآن وجعل رأيه العلمي هو السائد رغم أنف الجميع.

وفيما يتعلق بالمحظورات فالمحتسب أن يمنع الناس من مواقف الشبهات مثل السير مع امرأة أجنبية عنه ومثل

المجاهرة بإظهار الخمر، وله أن يريق الخمر ويعاقب صاحبها إذا كان مسلماً، ويعاقبه إذا كان من أهل الكتاب على إظهار الخمر دون أن يريقها.

وله أن يعاقب على إظهار الملامى، بل ويكسرها.. أما مسلم يظهر من المحظورات قليل للمحتسب أن يجلس عليها إلا في ضرورة كإثبات الزنا.

ويرى الماوردي في المعاملات المنكرة كالبيع الفاسد والتعامل بالربا فإنه على المحتسب الزجر عليها حتى لو اتفق المتبايعان وتراضيا عليها، ويدخل في ذلك الفس وتداول الأثمان، ويقول إن أصل عمل المحتسب هو مراقبة المكايل والموازين ومعاينة من يطفون المكايل والموازين.

أما ما ينكر من حقوق الناس مثل تعدى الجيران في البناء فلا يعترض المحتسب في ذلك إلا عند شكوى المتضرر. فإن كانت بينهما خصومة ارتفع الأمر للقضاء، إذ لا يتدخل المحتسب إلا إذا كان المتضرر ظاهرة حجة، ولا حجة للمعتدى عليه.

وفي الحقوق المشتركة بين الله تعالى والبشر فإن ما ينكر منها مثل الإشراف على حرمان الناس في بيوتهم، وتعليق أهل الذمة بيوتهم على بيوت المسلمين. وفق منطق المصور الوسطى. ومجاهرتهم بمقاتلتهم. وعلى المحتسب المنع من ذلك. (٧)

● والواضح أن الماوردي ينطق بلغة عصره ويحذر من البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، ويصنع القواعد لوظيفية المحتسب من واقع هذه الرؤية الاجتماعية.. ولذلك تختلف رؤية الماوردي عن رؤية غيره من الفقهاء تبعاً لاختلاف الظروف الاجتماعية والزمنية، وكلها تشريعات بشرية وليست سماوية، إن كانت تصلح لعصرهم. ولم تكن. فهي لا تصلح

لعصرنا، وإنما ندرسها كواقع تاريخي اجتماعي، وهذا هو الفارق بين التشريع الحقيقي للإسلام الذي يصلح لكل زمان ومكان وبين تشريعات البشر المرتبطة بالزمان والمكان.

● وأبو حامد الغزالي جاء تالياً للماوردي، فقال الغزالي مات سنة (٥٠٥هـ). أي بعد الماوردي بخمسين وخمسين سنة، وقد تعرض في كتابه «إحياء علوم الدين» للحسبة ضمن كلامه عن أركان الأمر بالمعروف، واللهى عن المنكر، وجعل الحسبة أركاناً أربعة، هي المحتسب والمحتسب عليه والمحتسب فيه والاحتساب نفسه.

● والغزالي يتحدث بمنطق الفقهاء لذا يختلف عن الماوردي الذي تغلب عليه صيغة كتاب للتواوين ويحاز إلى تقعيد النظم لأصحاب السلطان.

ولذلك فالغزالي في تشريعه للحسبة لا يجعل فارقاً بين المحتسب والمتطوع بالحسبة كالذي جعله الماوردي بل يجعل الحسبة من حق أحاد الناس من العوام طالما كان أحدهم مسلماً مكلفاً قادراً، ولا يشترط أن يحصل المتطوع على إذن من السلطات كي يباشر الحسبة، بل يجعل للحسبة من حق المرأة وألفاسق والرقيق.

● وهذا الاختلاف بين الغزالي والماوردي له أرضية تاريخية سابقة، فالدولة العباسية كانت ترى أن ضبط أحوال الشارع من أخص شئونها وكانت تسيطر عليه بالشرطة والعسكر والقاضي والمحتسب، ولا ترضى بأن تتخلى عن سلطانها لأحد من الناس تحت اسم التطوع أو الاحتساب. (٨) وسبق الإشارة إلى أن اختراع وظيفة المحتسب كان أصلاً للتحكم من أعداء الدولة السياسيين وقتلهم بتهمة الزندقة والردة.. وكان أغلب الفقهاء في خدمة الدولة يكتبون لها

ما شئت من فتاوى ومن أحاديث، وإذا حاول أحد الفقهاء التحرر من سلطان الدولة لاحفقه بالاستطهاد كما حدث للأئمة مالك وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وصحبه..

وفي فتنه القول بخلق القرآن أجبرت الدولة العباسية الفقهاء على الالتزام الرسمي الذي ارتأه الخليفة المأمون، وحين سمم ابن حنبل على التمسك برأيه ومعه حفنة من أصحابه تعرضوا للاستطهاد والذئاب وبدأ التحالف السابق بين الدولة وعشاه السلطة بهتز ويشق. وكانت محنة ابن حنبل سنة (٢١٩هـ) نقطة فاصلة. إذ لم ينس الفقهاء العدالة ما حدث. وأرادوا الكيد للدولة ونظامها تحت شعار الأمر بالمعروف واللهى عن المنكر، فكانت محنة الفقيه الحنبلي أحمد ابن نصر الخزاعي سنة (٢٢١هـ).

● وأحمد بن نصر كان جده مالك ابن النخعي أحد فقهاء بني العباس في ابتداء دولتهم، ونشأ في بيت علم يعمل في خدمة الدولة ويناصرهما وينال عطاياها، حتى إن أباه نصر الخزاعي كان يملك سريقة نصر في بغداد.

وحين اضطهدت الدولة العباسية علماءها في موضوع خلق القرآن بدأ أحمد بن نصر يستغل جاهه في الخروج على الدولة باسم الأمر بالمعروف واللهى عن المنكر، وهو نفس ما ادعاه العباسيون في بداية الدعوة للثورة على الدولة الأموية، وانتهاز ابن نصر فرصة سفر الخليفة المأمون إلى خراسان وأخذ البيعة لنفسه على الأمر بالمعروف واللهى عن المنكر، فلما جاء المأمون عاجل المرتد إلى برقي حتى اضطر أحمد بن نصر إلى الاعتكاف في بيته، وتولى المعتصم بعد المأمون، ثم تولى الواثق بعد المعتصم، وكتب الواثق على الجواري والخصيان قضيض شأن السلطة، فرأها

أحمد بن نصر فرصة للثورة فاجتمع إليه أصحابه، وسيطروا على شوارع بغداد باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتزعّم أحدهما واسمه طالب الجانب الغربي من بغداد وتزعّم الآخر واسمه هارون الجانب الشرقي منها، وعزم على إعلان الثورة على الخلافة في شعبان سنة (٢٣١) هـ. وتحركت الدولة العباسية بسرعة فاعتقلت أحمد بن نصر وأصحابه، وعقد له مجلس أمام الخليفة الواثق، وحقّق معه الخليفة في أركانه عن خلق القرآن وريضة الله تعالى يوم القيامة، ولم يحقق معه سياسياً وفي إصداقه للثورة، وفي النهاية حكم العلاء في مجلس الخليفة بقتله، وقام الخليفة الواثق بنفسه بقتله بيده، وسجن أصحابه.

ومات الخليفة الواثق بعدها سنة (٢٣٢) هـ.. وقام لفقهاء الحنابلة بدعاية منخمة ضد الدولة، فاقبض الخليفة المتوكل بمقاتلتهم في موضوع القرآن وغيره، ويأثروهم عليه اضطهاد المتوكل الشيعة وأهل الكتاب والصوفية، أي كل خصوم الفقهاء الحنابلة.. وصار التشدد والتصليب سياسة رسمية للدولة العباسية في عصر المتوكل، وأهم من ذلك أن الحنابلة اخترعوا حديث «من رأى منك منكر فليغيره بيده» فإن لم يستطع فيلسانه، فإن لم يستطع فيقلبه، وذلك أضحف الإيمان، وقد سبق لنا أن ناقشنا رواة ذلك الحديث وأثبتنا أنهم مطعون فيهم.. ولكن المهم أن ذلك الحديث كان الفطاء التشريعي والديني لحركة أحمد بن نصر الخراساني في تغيير المنكر، وإثبات أن تغيير المنكر يكن من حق كل إنسان وليس حكراً على السلطة، وفي سنة (٢٣٤ هـ) قام الخليفة المتوكل بتكريم الفقهاء الحنابلة وأسرهم بالجلوس بين الناس ليهربوا الأحاديث في الرد على المعتزلة والشيعة، وكان من أولئك العلماء أبو بكر بن أبي شويبة (٤) الذي أسهم

في اختراع حديث «من رأى منك منكر فليغيره»..

هذه هي الأرضية التاريخية التي تجعل الدولة العباسية وعلمائها يرفضون أن يتولعوا أحد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن ذلك وتطبيقه الدولة والمعتصم الرسمي فيها، ولأن أبا حامد الغزالي كان قد تزهد وترك الدنيا فلم يأبه باسترضاء الدولة وكتب يجعل الحسبة حقاً لكل مسلم ومسلمة من دخل أجهزة الدولة أو من خارجها بلا فارق حتى إنه يجعل من حق الصبي الذي بلغ المراهقة أن يريق الخمر وأن يكسر الملاهي وإذا فعل ذلك نال به ثواباً، ولم يكن لأحد منعه. ويقول الغزالي: إن التصريح من السلطات لأحد الناس بإزالة المنكر ليس شرعاً لأن التخصيص بشرط التفويض من الحاكم تحكم لا أصل له.

● ويجعل الغزالي الحسبة خمس مراتب. التعريف ثم الوعظ بالكلام التأليف ثم السب والتعنيف بدون فحش ثم المنع بالقهر مثل كسر الملاهي وإزالة الخمر واختطاف الثوب الحريري.. وهو محرم على الرجال في تشريع الفقهاء.. عن لابس، ثم التخويف والتهديد بالضرب ومباشرة الضرب حتى يمنع من استمرار المنكر وهذه الدرجة تحتاج إلى أعوان وقد تزدى إلى اشتباك وسفك نماء لذا لا بد فيها من إذن الحاكم. ويقول الغزالي إن الشخص العادي ينبغي له ألا يحسب إلا على المنكرات الواضحة مثل شرب الخمر والزنا وترك الصلاة. ويشترط الغزالي أن يكون المنكر ظاهراً للمعتصم بدون تجسس، وهو بذلك يتفق مع الماوردي يستلزم إثبات الزنا الذي قد تستلزم التجسس، والغزالي يستلزم أن يخرج من النار أصوات أو علامات تدل على الوقوع في المنكر مثل صباح شارب الخمر، ولكن الغزالي يبيد

إلى نقطة جوهرية لم يذكرها الماوردي بالتصحيح للكافي. فالغزالي يشترط أن يكون المنكر معلوماً بغير اجتهد، لأن كل ما هو في محل الاجتهاد لا حسبة فيه، أي أن الأمور الخلافية أو التي يكن فيها اختلاف ووجهات نظر متباينة لا يصح أن يكون صاحب الرأي فيها محتسباً على الآخر حتى لا تتحول سلطة الحسبة إلى تسوية حسابات باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن الغزالي يحصر هذا في الخلاف الفقهي فقط، ويرى أن من حق السلطان الاعتراض بالحسبة على أهل البدعة، ويعتبر، من البدع آراء المعتزلة في صفات الله وخلق القرآن، ومنها آراء السلفية في تجسيم رب العزة وجلوسه على العرش بصورته، ومنها آراء الفلاسفة في أن البحث ليس للأجسام وإنما للفنوس. ويعترف الغزالي بأن لكل فرقة أدلتها وتأويلها الذي تعتقده حقاً، ويجعل الغزالي حق الحسبة لأغلبية البلدة بدون إذن السلطان، إذا كانت الأغلبية ضد البدعة، وإذا كان أهل البلدة قسمين أحدهما مع البدعة والآخر ضد وكان في الاعتراض تحريك للفتنة قلبي للشخص العادي الاعتراض على البدعة إلا إذا عينه السلطان وأذن له.

● ثم يناقض الغزالي نفسه في تحديد مراتب الحسبة ودرجاتها، وكان قد جعلها خمساً، ثم عاد وجعلها عشرًا وهي التعريف ثم التعريف، ثم الوعظ والمنع ثم السب والتعنيف، ثم التفسير باليد ثم التهديد بالضرب ثم إيقاع الضرب وتوقيفه، ثم شهر السلاح، ثم الاستظهار بالأعوان وجمع الجنود، وسبق للغزالي أن جعل للضرب من سلطة الحاكم وبعد إذنه. إلا أنه عاد وجعل من حق الشخص العادي أن يضرب من ينكر عليه باليد والرجل بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة في دفع المنكر، ويقول الغزالي إن كل من قدر على دفع منكر

فله أن يدفع ذلك بيده ويسلحه وينفسه وبأعوانه^(٥) وهي بطبيعة الحال دعوة للفوضى وسفك الدماء.

على أن شخصية الغزالي تحمل في داخلها التناقض بين كونه فقيهاً وكونه صوفيًا، وقد كتب في أمور الفقه بلغة الفقهاء نفسها، وقد شهدنا طرفاً من ذلك في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وموضوع الحسبة، إلا أنه حين كتب في التصوف وموضوعاته تحدث بلغة الصوفية، وهم يتمسكون بهدم الاعتراض على الغير حتى لا يعترض عليهم أحد، وحين عرض الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) عن العقائد تكلم عن حقيقة التوحيد الذي هو أصل التوكل، وقرره فيه أن أصل لأفعال البشر هي من الله وهو بذلك يقول بوحدة الفاعل في العقيدة الصوفية^(٦) والتي تعني نزع مسئولية البشر عن أعمالهم، لأن مصدرها هو الله، وبالتالي فلا يصح أن تعرض على من يفعل المنكر .. هذه وجهة نظر الصوفية التي وضع لها الغزالي التفرع في الكتاب نفسه الذي يبيح فيه القتال لإزالة المنكر، أي أن الغزالي الفقيه يناقض الغزالي الصوفي وفي الكتاب نفسه (إحياء علوم الدين) الذي قال عنه الإمام النووي «كاد الإحياء أن يكون قرآنًا» !!

● ونسوق هنا لنضع بعض الملاحظات:

فقد عقدنا مقارنة بين الاثنين من كبار العلماء في القرن الخامس الهجري، آخر عصر الاجتهاد الفكري، وهما الماوردي والغزالي، وقد عاشا في زمن متقارب، وقد اتفقا في مواضيع واختلفا في أخرى حسب ظروفهما العقلية والاجتماعية مع كونهما ابني قرن واحد.

فقد اتفقا على أن الحسبة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنها تشمل

للتدخل في العبادات والتدخل في الآراء (المبتدعة) ولم يطرنا لموضوع الردة ضمن اختصاصات المحتسب، فالغزالي ككتفى بوصف المختلئين معه في العقائد بأنهم مبتدعون وأصحاب تأويل فاسد، والماوردي اتفق معه في الوصف نفسه، وكان الماوردي أفضل من بعض شيوخ عصرنا حين قال إن من اتهم بالردة فأنكرها كان قوله مقبولاً بغير أن يحلف اليمين، ولو قامت عليه البرينة بالردة كان عليه أن يظن بالشهادتين، وصحيح أنه تكلم عن قتال أهل الردة وأهل البغي ولكن المفهوم من السياق أنهم مناوئون للدولة، وهو لم يجعل الردة ضمن الحدود التي أفرد لها فصلاً خاصاً^(٧).

واختلف الغزالي والماوردي فيمن يقوم بالحسبة، فالماوردي الذي عمل قاضياً للدولة للحسبة أغلب حياته اعتنق سياسته التي لا تبيع للشخص المعادي أن يعمل متطوعاً بالحسبة، ولكن الغزالي الذي تزهد وابتعد عن السلطان فلم يهتم برأي الدولة وجعل الحسبة حقاً لكل مسلم ومسلمة حتى الصبيان والنساء والرقائق، وأباح أن يصل الاعتراض على المنكر إلى درجة الضرب واستعمال السلاح .. وهذا مع وقوعه في التناقض بين رؤيته للفقهية واعتقاداته الصوفية.

الحسبة عند ابن تيمية في القرن الثامن الهجري

وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) كان زعيم الفقهاء والصوفية في عصره، وعن طريقه تم تقرير للتصوف والاعتراف به، وانحصر الإنكار غالباً على الصوفية دون مساس بفكر التصوف وعقائده، كما أن الغزالي هو الذي دخل بالحركة الفكرية إلى مرحلة التقليد ونبت الاجتهاد بعد أن اعتنق الكثير مقالته بأنه «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ..

وترتب على ذلك أن عقلت الحركة العلمية عن ولادة أئمة في المذاهب الفقهية والنحوية والكلامية وغيرها، واتجه الجميع إلى الاندراط في مذاهب الأئمة وإبداء الفكري في إطارها دون الخروج عليها. وعلى هذا النمط سارت الحياة الفكرية من تقليد إلى جمود إلى تأخر من أواخر العصر العباسي إلى العصر المملوكي وحتى العصر العثماني إلى أن استيقظنا على مدافع نابليون بونابرت .

● وقد ظهر ابن تيمية فيما بين (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) أي في عصر التقليد، وعصر غلبة التصوف، وكانت له اجتهاداته في إطار المذهب الحنبلي، وكان من الطبيعي أن يوقعه تشدده الحنبلي في خصومات مع الصوفية والشيعية، ولأن الصوفية كانت لهم السيطرة منذ بداية العصر المملوكي (٦٤٨ هـ) فقد تعرض ابن تيمية إلى اضطهاد كبير من السجون والسلب والمحاكمات الفكرية .. وأورثه هذا حدة في الإقواء وميلاً للطف في الأحكام الفقهية ضد خصومه، ويتجلى هذا في فتاواه التي ملأت عدة مجلدات، كما يظهر ذلك في رسائله الصغيرة عن «الحسبة» والتي نشرتها دار التحرير ضمن سلسلة كتاب «الجمهورية الدينية» وجهما غير المشكور في نشر الفكر الأصولي المتطرف دون تعليق وتحقيق يوضح حقائق الأمور للشباب .

● وفي مقدمة رسالته يقرر ابن تيمية أن جميع البشر لابد لهم من طاعة أمرئ أو ناه، لذا فأفضل أن تكون الطاعة لله ورسوله. وبدلاً من أن يسير مع القرآن وأحكامه في أن طاعة الله ورسوله علاقة خاصة بين العبد وربه ومرجع الحكم والحساب عليها إلى الله تعالى يوم القيامة مادام ليس فيها اعتداء على حقوق للبشر. بدلاً من ذلك نرى الإمام ابن تيمية

يصل بين طاعة الله ورسوله إلى طاعة ولاة الأمور لأنهم مأمورون بالعدل ثم يفرض على الثلاثة من الناس إذا كانوا في سفر أن يجسوا عليهم أميراً يكون مطاعاً - طاعة الله ورسوله، وهذا ما تأخذ به الجماعات العقودية وغيرها في تحركاتها وتنظيماتها .

ولتفت ابن تيمية إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره أساس الدين وأساس الولاية والحكم، ويحمله واجباً على كل مسلم قادر - والقدرة أي السلطان والحاكم - فإذا قام به السلطان فقد أدى ما عليه وبصبح فرض كفاية على باقي الناس، يقولون به إذا تقاعس السلطان عن أدله . أي يطى المسوغ الشرعي للجماعات في تغيير المنكر بأي طريقة طالما تركتها الدولة بلا تغيير .

● ويجعل ابن تيمية تغيير المنكر جهاداً، يقع في الإثم من يقدر عليه ولا يقوم به !! ولأن الجهاد يعني أحياناً القتال وسفك الدماء ضد المخالفين في الرأي والفكر والعقيدة، فإننا لا نستغرب أن يصل ابن تيمية إلى الإفتاء بذلك تحت عنوان «النش والحدوس في الديانات»، ولقد تعرض لوظيفة المحتسب التي تقررت عملياً في مراقبة الأسعار والأسواق والمكاييل والموازين ومحاربة أنواع النش في الصناعات وفي المعاملات الذهبية والفضية والمعدن، ثم يدخل من ذلك إلى النش «الأفطع والأولى بالجهاد، وهو النش والتدليس في الديانات» .

● وفي عصر ابن تيمية وفي العصر السابق عليه كان المسلمون مختلفين - ولا يزالون - بين شيعة وسنة، واختلفت الشيعة إلى فرق، واختلف أهل السنة إلى مذاهب، ولكن هناك تصوف سني وتصوف شيعي، هذا بالإضافة إلى الفرق الكلامية من أشاعرة وماتريدية

ومعتزلة ومرجئة وجبرية وقدرية .. وميلت الفرق وعشرات الأتوف من الاختلافات في لدخل للفروع المنبثقة عن الفروع .

وابن تيمية نفسه كان ضحية لذلك الخلاف الفكري، إذ حوكم واتهم بالكفر ودخل السجن لاعتراضه على الصوفية وتكفيره لهم، ومن عباراته المشهورة وهو في سجن دمشق سنة (٧٢٦ هـ) «إذا تقتلوني فهي شهادة وإذا حبستوني فهي خلة، وإذا نفيتوني فهي سباحة، وكان منتظراً منه أن يخمس في دائرة العنف، ولقد كان أسلافه من الفقهاء الحنابلة متحكيين في الساحة العباسية منذ خلافة المتوكل العباسي، لذلك تمكروا من عقد محاكمة للصوفية وقتها، ثم قتلوا العلاج بشدة الكفر سنة (٣٠٩ هـ) في خلافة المعتز بالله العباسي، وفي السنة نفسها كاد الحنابلة يقتلوا الإمام الطبري، ومات في العام الثاني سنة (٣١٠ هـ) ومنعوا دفنه» .

ثم دارت الأيام وأصبحت السلطة للصوفية وجاء دورهم في الانتقام من الفقهاء الحنابلة، وحين اعترض عليهم ابن تيمية الفقيه الحنبلي أخوه في دوامة المحاكمات والاضطهادات، فكان يخرج من حبس إلى نفى إلى سجن .. إلى تأمر على حياته بالقتل، ولا يجد الفرصة للانتقام إلا من خلال الورق والقلم ورسائله التي كتب أغلبها في السجن وملأها حقاً وتكفيراً ورغبة في الانتقام من اضطهده ..

هذه هي الأرضية التاريخية التي نبتت فيها آراء ابن تيمية في الحسبة وغيرها .. لذلك لا تعجب حين يجعل من النش والحدوس في الديانات : «البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأئمة من الأقوال والأفعال» ويوجه الاتهام إلى خصومه الصوفية حين

يستشهد بما يفعلون من لغواء والأفكار والرقص في المساجد أو فيما يقولونه من الشطح الصوفي «ومن التكذيب بأحاديث النبى ورواية الأحاديث الموضوعة، ومعلوم أن الأحاديث فضية خلافية، وكل فرقة لها أحاديثها المعتمدة لديها، ولديها روايات الذين تلقى بهم، ولكن ابن تيمية يجعل الأحاديث المعتمدة لديه هي الأصل ومن يكذب بها يكون مبتدعاً ينش في الدين ويدلس فيه، ومن يروى الأحاديث التي تخالف ابن تيمية ويتفق مع المذهب المخالف لابن تيمية فهو يروى أحاديث موضوعة كاذبة، ويكون مبتدعاً وغشاشاً في الدين . ويضيف ابن تيمية قائمة أخرى من الاتهامات للمبتدعين مثل الخروج عن شريعة النبى والإلحاد في أسمائه وآياته والتكذيب بقدرة الله ومعارضة أمره ونهيه، وهى تهم مطاطة كانت موجهة للمعتزلة، وهم يخالفونه في موضوع الاستواء على العرش والتجسيم .. ثم يعود ابن تيمية للصوفية ويتهمم بالبدع مثل عمل السحر والشعوذة على أنها كرامات .

ويقول في النهاية إنه باب واسع شره بطول، وأن من ظهرت عليه هذه الأشياء فالأرجح «منه وعقوبته من قتل أو جلد أو غير ذلك، وأن على المحتسب أن يسز من أظهر ذلك قولاً أو فعلاً بشرط أن تكون للنهمة ثابتة، وذلك بد الاستبابة .

ويقول ابن تيمية إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتم إلا بالمعوقات الشرعية أى الحدود لأن الله يزرع بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن، وإن إقامة الحدود واجبة على ولاة الأمور، والحدود عقوبات مقدرة محدودة كمعوبة السرقة والقتل، أما التعزير فهي عقوبات غير مقدرة وتختلف مقاديرها وصفاتها بحسب كبر الذنوب وصغرها وبحسب حال المذنوب وقد تكون بالتوبيخ والصرب

.. وقد تكون بالنفي، ومع أن الفقهاء السابقين قد قالوا بأن عقوبة التعزير لا ينبغي أن تصل إلى أقل الحدود وهذا ما قاله أكثر أصحاب أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل، إلا أن ابن تيمية يرى أن عقوبة التعزير يمكن أن تصل إلى القتل.. ويفتى في رسالة (الحسبة) وفي (الفتاوى) بأن من لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل فيجب قتله، ويحلى أمثلة بالذي يفرق جماعة المسلمين والذي يدعو إلى البدع في الدين، ويقول إن هذا رأي مالك وبعض الشافعية .

وتهمة تفريق جماعة المسلمين تهمة مضحكة لأن المسلمين تفرقوا منذ الفتن الكبرى في عصر عثمان وعلى، وتكاثر لديهم الفرق والمذاهب والاعتقادات، والإمام ابن تيمية يدرك ذلك جيداً، ولكنه يقصد بجماعة المسلمين جماعته، ويرى أن خصومه من أهل البدع حين يقومون بالتفريق بين جماعته وحينئذ يستحقون القتل لسببين معاً، التفريق بين جماعة المسلمين والدعوة إلى البدع في الدين .

ويستدل على ذلك بأحاديث رجحت في عصره ولم يعرفها عصر البخاري ومسلم مثل: إذا برع الخلفان فاقتلوا الآخر منهما، من جاعكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فاضربوا عنقه بالسيف، كالكا من كان، وحديث قتل الصمد للحر وأنه من لم ينته عنها فاقطعوه، والواضح أن هذه أحاديث اخترعتها الظروف السياسية، ولأنها لا تدخل ضمن الحدود المتعارف عليها فقد أدخلوها ضمن بند التعزير، ونذكر أن الأئمة الثلاثة (أبو حنيفة والشافعي وابن حنبل) أو أصحابهم قالوا إن عقوبة التعزير ينبغي ألا تصل إلى أقل الحدود أي أقل من أربعين جلدة للخمير (حيث جطوا للخمير عقوبة . وإوست لها عقوبة) . ولكي يؤكد رأيه في

وصول عقوبة التعزير إلى درجة القتل فقد ذكر أن مالك وبعض أصحاب الشافعي قد أقروا بقتل الداعية إلى البدع ..

وقد سبق أن كلمة (البدع) مطلقة، وكل فرقة ترمى خصومها في الرأي بالابتداع في الدين، وحيث إن الدعوة إلى البدعة عنده جريمة تستوجب القتل وحيث إن الإمام ابن تيمية يفتي بذلك إذن فهو يفتي بالقتل العام بين كل طوائف المسلمين أي يفتي بقتل الناس جميعاً، والله تعالى ذكر قصة ابني آدم قابيل وهابيل وقصة أول جريمة قتل في التاريخ، وذلك كي ينبه - جل وعلا - على أن جريمة الأفشاء بقتل خارج القصاص أظنع من جريمة القتل نفسها، يقول تعالى عن نفسية قابيل (القاتل) «فطعرت له نفسه قتل أخيه قهقهة، أي أنه بعد تفكير أضع نفسه بقتل أخيه البريء، أو أفتى لنفسه بقتل أخيه، وهابيل المظلوم لم يرتكب جريمة قتل، وتشريع الله تعالى يحصر المبرر الوحيد للقتل في القصاص، ويجعل من يفتي بقتل نفس لم ترتكب جريمة قتل بمذابة قتل الناس جميعاً، ويجعل من يحارب ذلك الإفتاء الحموى بمذابة من ينفذ الناس جميعاً من تلك الفتاوى السامة، وفي ذلك يقول تعالى في التطبيق على قصة ابني آدم «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل للناس جميعاً، ومن أحيأها فكأنما أحيأ للناس جميعاً : السائدة ٣٢»

والتعزير أن ابن تيمية في فتواه بقتل كل صاحب بدعة قد استشهد بالأية الكريمة السابقة وهي تنطق بعكس مراده، يقول ابن تيمية «ومن لم يندفع فساد في الأرض إلا بالقتل، قتل، مثل المفرق لجماعة المسلمين والداعي إلى البدع في الدين قال تعالى «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس

جميعاً» . وللقرآن كما يحنح في الآية يجعل الفساد في الأرض وصفاً لقتل النفس البريئة التي لم تقتل نفساً، والدليل أن كلمة (فساد) جاءت مجرورة لأنها صفة للمجرور وهو «بغير نفس»، ومن أعظم الفساد أن تقتل الأبرياء أو تفتي بقتل البريء.. ولكن ابن تيمية يرى أن الفساد هو الفكر الذي لا يتفق معه، وأن المفسدين هم خصومه في الفكر وأنهم طاملاً لا يتدفع فسادهم إلا بالقتل فلا بد من قتلهم .

وابن تيمية حين كان يفتي بهذا الكلام كان مضطوذاً من الدولة وأصحابها الصوفية، وكان جهاز الدولة من اللقاضي إلى المحتسب يعمل ضده، والخطورة أن هذه الفتاوى السامة بالقتل يمكن أن تطبقها عليه الدولة، والمحتسب الرسمي للدولة يمكن أن يقتله بالتعزير بناء على كلامه، ومعروف أن للمحتسب يمارس سلطاته تحت بند التعزير، ولكن ليس له أن يطبق الحدود لأنها من تخصص للقضاء، لذلك فإن ابن تيمية يسارع ويجعل القتل والقطع خارج مهمة المحتسب، يقول «لأن المحتسب ليس له القتل والقطع» .

وقد سبق أن أقام لهم الفقهاء مصطلحات لم ترد في كتاب الله ولم يعرفها عصر النبي (ص)، وذلك دليل في حد ذاته على أن ذلك الفقه يعبر عن عصره وظروفه ولا يعبر عن دين الله تعالى وكتابه الكريم ..

ومصطلح الحسبة ضمن هذه المصطلحات الفقهيّة التي لم ترد في القرآن، مع أن مادة (حسب) ومشتقاتها جاءت في مادة آية قرآنية كما سبق .

وكلمة (حدود) استعملها الفقهاء بمعنى العقوبات، مع أن كلمة (حدود) جاءت في القرآن بمعنى الشرع والمحقق .

وكلمة (التعزير) استعملها الفقهاء بمعنى العقوبة والإهانة، ومن المزمع أن معنى التعزير في القرآن هو العكس تماماً، فهو يعنى المؤازرة والنصرة، يقول تعالى عن ذاته العلية: «لَنُرِيَنَّاهُ بِأَلْفِ رِيسَالَةٍ وَتَعَزَّوْهُ وَتُقَرَّرْهُ وَتُحْجَوْهُ بِكُرَّةٍ وَأَصْبُلًا تَالْفُتْحِ ٩»، ويقول تعالى عن الرسل السابقين وميثاق بني إسرائيل: «وَأَمَلْتُمْ بِرِسَالِي وَعَزَّيْتُمُوهُمْ: الْمَائِدَةُ ١٢» ويقول تعالى عن خاتم النبيين: «فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مِنْهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ: الْأَعْرَافُ ١٥٧» فالتعزير في القرآن يعنى التأييد والنصرة والتكريم .. ولكن التعزير فى مصطلح الفقهاء يعنى التعذيب والإهانة والعقوبة !!

إن ظروف العصر المعاصر اقتضت تدابير عقابية ليست موجودة فى القرآن، وإذا كان القرآن يبيع حرية الفكر وحرية العقيدة وحرية الإيمان والكفر وظروف المسلمين فى تلك العصور تأبى ذلك فلا بد من اختراع عقوبات جديدة ومصطلحات جديدة. ولأن الفقهاء هم أصحاب تلك التشريعات الجديدة فإن كل فقيه اخترع من التشريعات ما يتفق مع ظروفه، إذا كان فى السلطة أو كان خارجها أو كان معارضاً لها .. ولهذا فالاختلاف بين الفقهاء - حتى فى المذهب الواحد - هو الحقيقة الكبرى فى تاريخ الفقه والفقهاء، وعبرة «اختلف فيها العلماء من الجارات المأثورة فى كل صفحة كتاب فقهى .. بحيث إنه صبح عدلى بعد دراسة لشمسرت عشرين عاماً أن من التشالعات لثلى لا تتفق مع القرآن ومع العلم أن يقال بأن هناك (إجماع) بين علماء المسلمين أو أنهم اتفقوا على مفهوم وقائمة (المطرم من الدين بالضرورة).

ولم يتحدث ابن تيمية - فى رسالة الحسبة - عن له الحق فى دعوى الحسبة على المتهمين عنده بالبدعة، ولكنه

أوضح المسألة فى (الفتاوى) . وفيها يصف صاحب البدعة بأنه زنديق، ومن كلامه عن الزنديق فهم أنه أسوأ حالا من المرتد، مع أن الزنديق يعلن إسلامه .. ولكنه متى تم اللجوء عليه فيجب قتله دون محاكمة !!! بل إذا تاب يجب قتله فى رأى بعضهم (٨).

والمفهوم من كلام ابن تيمية أن للمتهم بالزندقة هو مسلم صاحب فكر مخالف وله أدلته وحججه. وقد يتفق فى الحجة على من يقوم بمحاكمته لذلك لا داعى لمحاكمته. بل يحكم بقتله حين الظور عليه، وتأسيساً على ذلك فإن من حق أى إنسان أن يمسح على ذلك الزنديق، ويقتله وليس من حق ذلك الزنديق الدفاع عن نفسه، بل يعطى رقبته للقطع دون اعتراض !!

فالمرتد المادى الذى يعلن الكفر بالله ورسوله له حق الاستجابة لثلاثة أيام .. فإذا أصر حكماً بقتله، أما الزنديق الذى يعلن إسلامه فلا محل لاستتابته ولا محاكمته لأنه مقتول مقتول ..

يا ولى .. !!

وحتى لا نتحدث أن فتاوى ابن تيمية حالة تاريخية انتهت ضمن متحف العصر المملوكى فإننا ننبه على أن الفقيه الأخرى للشيخ سيد سابق ردد آراء ابن تيمية نفسها فى كتابه المشهور «فقه السنة».

وفى البداية يعترف سيد سابق بأن كلمة (الزندق) فارسية الأصل وليست عربية، أى ليست من لغة القرآن ولا من مصطلحات العرب، ثم أصبحت بالظروف السياسية العباسية من مصطلحات الفقه وأحكامه .. وبالتالي فإنه لا يمكن أن تكون تلك الأحكام الفقهية جزءاً من الإسلام الذى اكتمل بنزول القرآن وليس فيه مجال متسع لاختراع أحكام وتشريعات جديدة

ومخالفة لتشريع الله، ويقول سيد سابق فى تحديد الزندق إنه: «الذى يعترف بالإسلام ظاهراً وباطناً لكنه يفسر بعض ما ثبت من الدين ضرورة بخلاف ما فسر الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة، أى أنه يجتهد ويأتى بتفسير جديد يخالف السلف .. مع أن أولئك السلف من الصحابة والتابعين اختلفوا ولكن المطلوب أن تؤمن بتفسيرات السابقين بكل ما فيها وأن تسير عليها مهما كانت مختلفة عن عصرنا، أما إذا اجتهدنا لمصرنا فنحن زنادقة ..

ويقول الشيخ سيد سابق إن الزندق هو من يقول بتأويل فاسد فى الدين .. ويجعل ضمن التأويل الفاسد آراء المستزلفين غيرهم من الذين يخالفون الحداثة فى الاعتقاد، يقول «فكل من أنكر الشفاعة أو أنكر رؤية الله تعالى يوم القيامة أو أنكر عذاب القبر وسؤال المنكر والتكبير أو أنكر الصراط والمساب سواء قال لا أتق بهؤلاء الرواة أو قال أتق بهم لكن الحديث مؤول، ثم ذكر تأويلات فاسدة لم يسمع من قبله فهو الزندق، ويقول «وقد تلقى جمهور المتأخرين من الحنفية والشافعية على قتل من يجرى هذا المجرى» (٩).

والمؤخرون من الفقهاء الحنفية والشافعية عاشوا فى سنوات الاختلاف والجمود والتقليد، ولم يكن لهم طاقة أو مقدرة للاجتهاد أو النقاش والحوار، وكان الأسلم لهم فى الإفتاء بقتل من يزعمهم بالرأى الجديد .. مهما أعلن وصاح بإسلامه وإيمانه ..

وهذا هو التشريع الذى يريد السابقون تطبيقه باسم الشريعة الإسلامية، وقد بدءوا فى تطبيقه بأيديهم فعلاً ضد من يتهمونه بالزندقة .. أو بالردة .. فكل من يناقشهم فى برنامجهم السياسى أو آرائهم الترافية فهو زنديق، لا مجال لاستتابته أو

محاكمته، إل يكفي الحكم عليه في غيابة بالقتل، ثم تنفيذ هذا الحكم بأيدي الشباب المخدوع، وعندما يدافعون عنه بأنه قام بتنفيذ حكم الله في ذلك المرد، والذي كان يجب أن تطلقه الدولة، وجريمته أنه (افسأت) أي تجسراً على حق الدولة، وليست هناك عقوبة شرعية للاقتلات على السالمة.. وكل عام وأنتم بخير ..

ويقول الشيخ أبو بكر الجزائري (السعودي) في تعريف الزنديق إنه من يظهر الإسلام ويخفي الكفر، ولا يستطيع أن يجهر بذلك أو يصرح به لخوفه أو ضعفه، إن كيف تعرف ما في قلبه يا سيدنا الشيخ؟ ما دام يخفي الكفر ولا يظهره؟ الشيخ لا يجب إلا بالحكم، فيقول حكم الزنديق أنه متى عثر عليه وعرفت حاله قتل حداً.. وحكمه بعد موته حكم المردة.. (١٠)

كيف نعر عليه وكيف نعرف حاله؟ ليس هذا مهماً.. لأنها تشريعات سياسية وليست إسلامية.

الحسبة بين الفقهاء المتقدمين والمتأخرين.

الأحكام الفقهية صدى لبيئتها الاجتماعية والسياسية والثقافية. وليست من الدين في شيء لأنها صناعة بشرية أرضية تعمل في داخلها كل ما في البشر من إيجابيات وسلبيات وخير وشر، أما الدين الحق فلا يصنع أرضية وإنما هو رسالة سماوية لإصلاح أهل الأرض والسمو بهم، موقف البشر من الرمالات السماوية هو نوعية الدين السائدة، فهناك فرق بين الدين السامري والدين البشري، والأحكام الفقهية إحدى نوعيات الدين البشري المكتوبة، نوعية من الرؤية التشريعية للإسلام في عصر ما من المصور، ولذلك تختلف تلك الرؤى في كل عصر وفي داخل كل عصر، وفي كل

مذهب وفي كل إسام. ومن الظلم لدين الله تعالى أن تصبح تلك الأحكام الفقهية جزءاً من دين الله تعالى الذي اكتمل بنزول القرآن العظيم والتطبيق الصحيح للبي عليه السلام.

والخروج الفكري للمسلمين - ومنه علم للفقه - شهد بداية شفهية بسيطة ثم ازدهاراً وتديناً، ثم تحول الازدهار إلى تقليد وجمود وتأخر وفي عصور التقليد والجمود ساد تقديس الأئمة السابقين الذين اختلفوا فيما بينهم، وأصبحت عبادة «السلف» وتقديس السلف أبرز مظاهر التدين والحياة الفكرية. بحيث كان الفقهاء في العصور الملوكية والعثمانية يهددون من يحمل في عقله مشروع اجتهاد علمي بأنه زنديق ويجب قتله دون استشارة.

وهذه الأفكار السلطوية قامت على أساسها دولة السعودية الوهابية، واستطاعت من خلال طمار النطق السريع أن تشر ذلك الفكر على أساس أنه الإسلام الحق، مع أن تراث المسلمين في عصوره المختلفة يضم تراث الشيعة والمعتزلة والصوفية وسائر الفرق، ولكن عصر النطق لم ينشر من التراث السابق إلا أكثره تشديداً وتخلفاً وتطرفاً ودموية.

والدليل على ذلك أن ما يجري على الساحة الآن من تكفير للمفكرين وقتل لهم وحكم بالتفريق بينهم وبين زوجاتهم يحمل البصمات الفقهية لما قاله الفقهاء السلفيون - في المصور المتأخر - عن معاملة الزنديق.

● والمعنى أن أولئك الفقهاء في المصور المتأخرة المختلفة قد قاموا بمسيلة استدعاء لما فطنته الدولة العباسية في القرن الثاني الهجري حين طارحت أعداءها الساسيين بتهمة الزندقة، ولتنت مطاردة الزندقة في عصر هارون الرشيد وتساها ما الناس، وبعد ستة قرون أحيا الفقهاء القاعدون عن الاجتهاد الفكرة نفسها

لإرهاب أي حركة اجتهاد والدفاع عن وجودهم على الساحة مع ما يتمتعون به من عقم في التفكير ومضاللة في العلم، أي أنه دفاع عن المكانة والجاه والمزلة. وهذا ما لا يزال موجوداً عند بعض الفقهيين لطم في المؤسسات الدينية، والحال نفسه مع التيار الأصولي السلفي الذي يطمح للحكم ويخدع الجماهير بشعارات مقدسة، ويرهب خصومه للسياسيين بحد الردة وعقوبة الزندقة. لذلك يسترجع القضايا التراثية والأحكام الفقهية الماضية ويفرضها على الساحة مثل الردة والحسبة والتفريق بين الزوجين.

● لقد أثرت قضية الزندقة في فترتين متباعدتين الأولى في بداية العصر العباسي الذي شهد ازدهار الحركة العلمية، والثانية في العصر الملوكي الذي شهد أفول الاجتهاد العلمي، ونحن الآن مع استقبال القرن العاشر والعشرين نشهد إثارة قضية الزندقة من خلال ذيلها المتمثلة في التفريق بين المفكر المجتهد وزوجته ومحاكمته والحكم عليه بالردة دون سماع وجهة نظره - طبقاً لما يقوله الفقهاء في عصوره المتأخرة والتخلف.

والسؤال الآن.. هل ردد الفقهاء في عصور الاجتهاد الأقوال نفسها عن الزنديق التي قالها فقهاء التخلف؟

لقد كانت قضية الزندقة مطروحة بشدة على المستوى السياسي والفقه في القرن الثاني للهجرة وفي المصور نفسه الذي عاش فيه أئمة الفقه مالك وأبو حنيفة والثافعي.. فمما قالوا عن الحسبة والزندقة والردة؟

● إن الاسام مسالك في (الموطأ) لم يتعرض مطلقاً لموضوع الحسبة والمحتجب ولم يتعرض لموضوع الزندقة، وقد توفي الإمام مالك (١٧٩ هـ) في خلافة الرشيد أي شهد حركة الزندقة في

عنقوداتها. وشهد إنشاء منصب للحبيب لمعاينة الزنادقة، ومع ذلك فإن (الموطأ) الذي يعتبر أقدم كتاب فقهي خلاصاً من موضوعات الحسبة والزندقة..

وبعض الفقهاء في العصور المتخلفة (الملوكي والعثماني) ادعوا أن ماله أئني يقتل الداعي للبدعة، وتأسيساً على ذلك أفتوا بقتل الزنديق حتى لو أظهر للتوبة وبدون محاكمة ومهما أعلن إسلامه.. وجعلوا من حق أي إنسان اتهامه وتكفيره.

ولذا رجعنا إلى ماله في (الموطأ) وجدناه يروى في باب (الخصومة في الدين والرجل يشهد على الرجل بالكفر) أن عمر بن عبد العزيز قال: «من جمل دينه غرضاً للخصومات أكثر للقتل، أي من تعرض للجدال والخصومة أكثر للقتل من رأي إلى رأي. ويقول الإمام محمد الشهبائي في التحليق موضعاً رأى الفقه الحنفي في الموضوع «وبهذا تأخذ، لا ينهي الخصومة في الدين، أي لا يصح أن تكتم مسلماً في دينه بسبب خصومته معه، ثم يروى ماله ثبت الطوان نفسه «باب الخصومة في الدين، حديثاً منسباً للنبي عليه السلام يقول «أيا امرئ قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها أحدهما، ويقع الإمام محمد الشهبائي صاحب أبي حنيفة موضعاً رأى الفقه الحنفي في الموضوع فنقول ولا ينبغي لأحد من أهل الإسلام أن يشهد على رجل من أهل الإسلام بدينه أنه يكره وإن عظم جرمه، وهو قول أبي حنيفة والعامه من قهاتنا.. (١١)

أي إن ما قاله أئمة الفقه المالكي والحنفي في القرن الثاني الهجري ونسب اتهام المسلم بالكفر ونسب للشهادة على مسلم بالكفر، وبالتالي ينفي محاكمة أي مسلم بسبب عقيدته وآرائه أي ونسب محاكم التفتيش باسم الحسبة والشافعي

يقول: «ما على ظهر الأرض كتاب بعد كتاب الله أصح من كتاب ماله، وقال أبو بكر بن العربي عن «موطأ ماله» «الموطأ هو الأصل الأول والباب، وكتاب البخاري هو الأصل الثاني في هذا الباب، وعليهما بنى الجميع» (١٢).

إذن فالموطأ هو الأصل في الفقه والحديث، وهو أقدم كتاب فيهما: ولم يتعرض لموضوع الزندقة والحسبة وإن كان قد تعرض لحكم المرتد..

● الملاحظ أن ماله قد وضع موضوع المرتد ضمن باب السير والجهاد وإثم الخوارج وما في لزوم الجماعة من القتل.. مما يفهم منه أن المرتد إنما كان يراد به ذلك الذي تقتدر رخته بالخروج الحري على الدولة. ولم يضعه ضمن الحدود كالسرقة والزنا والتلف كما جرى عليه الفقه المتأخر في عصور التخلف، وذلك للتبويب له دلالة السهية، فالمرتد في عصر ماله لم يكن مقصوداً به الشخص المعادي المسلم ومحاكمته على عقائده، وإنما كان ذلك المرتد الخارج على الدولة المتمرد عليها، والذي يوضع إلى جانب المحاربين والخارجين، وهذا ما فطه ماله في (الموطأ) حين ذكر الحدود في ناحية، ثم بعدما بكثير لذكر المرتد في كلامه عن السير والجهاد والخروج على الدولة، وكذلك فعل الماوردي في الأحكام السلطانية، وفعل الشافعي في (الأم) والكاشغري في (بدائع الصنائع)

أما الفقه المتأخر فقد جعلوا أحكام المرتد ضمن أحكام الحدود الأخرى من السرقة والزنا والقتل، أي يطبق حد الردة (الزعم) على كل إنسان عادي مسالم طالما لحقه الاتهام بالردة.

● وحتى نتعرف على مفهوم المرتد عند ماله تناولوا نسترجع السياق الذي أورد فيه حكم المرتد..

في باب السير أحاديث عن التغاتم والتبرع في سبيل الجهاد، وأحاديث بالغة للدلالة عن إثم الخوارج وما في لزوم الجماعة من القتل، ومنها حديث: «من حمل علينا السلاح فليس منا، ويطبق عليه الإمام محمد صاحب أبي حنيفة فيقول «من حمل السلاح على المسلمين فاعترضهم به لقتلهم فمن قتله فلا شيء عليه، لأنه أحل دمه باعتراض الناس بمسيفه».

ثم أحاديث في النهي عن قتل النساء والشيوخ والصبيان. في الحروب وبعدها جاء بالحديث الوحيد عن المرتد في (الموطأ).. يقول إن رجلاً جاء للخليفة عمر بن الخطاب موقفاً من الولي على العراق أبي موسى الأشعري فأخبر الخليفة أن رجلاً كفر بعد إسلامه، فقال له الخليفة: ماذا فعلتم به؟ قال: ضربنا عنقه، فقال عمر: فهل أطيعتموه كل يوم عليه بيتاً (ثلاثاً) وأطيعتموه كل يوم رغيفاً واستبدتموه له يوتوب ويرجع إلى أمر الله؟ اللهم إني لم أمر ولم أحضر ولم أؤرض إذ بطنى، (١٣).

● ولذا غلب ذلك الحديث الوحيد عن الردة في الموطأ عدة ملاحظات:

إنه ليس حديثاً منسباً للنبي (ص) في موضوع الردة، ولو كان للنبي حديث في هذا الموضوع لذكره الإمام ماله. وهو أقربهم للنبي (ص) زماناً ومكاناً حيث عاش حياته ومات في المدينة. ومن أسس للمذهب المالكي اعتماد عمل أهل المدينة مصدراً للتشريع باعتبارهم الذين عاشوا النبي (ص) وتطبيقه للقرآن أو سنته..

لم يذكر ماله حديثي الردة وهما حديث عكرمة «من بدل دينه فاقتلوه» وحديث الأوزاعي «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بثلاث..» وقد أثبتنا زيف هذين الحديثين في كتابنا «حد الردة دراسة

أصولية تاريخية، ومضى أن الإمام مالك لم يذكر هذين الحنفيتين، إنه لا يعترف بهما ولا يعترف بأن النبي (ص) قالهما.

٢- إن الحديث الذي ذكره الإمام مالك منسوخاً للخليفة عمر بن الخطاب لا يحوى حكماً يقتل المرتد بل يؤكد أن الخليفة تبرأ من قتلهم لذلك الذي ارتد. بل إن كلمة قتل المرتد لم ترد على لسان عمر.

٣- ولو افترضنا أن عمر رضى بقتل ذلك المرتد؛ فنحن أمام عمل سياسي حربي، حيث كانت أرض العراق تخوماً حربية، ولها أحكام استثنائية قد تجوزها ظروف الاستعداد الحربي حيث لم تكن الفتوحات قد توطدت بعد، وكانت ولاية العراق تشمل كل الفتوحات الشرقية، ومن هنا فإن ارتداد شخص في تلك الظروف قد لا تخلو من خلفيات سياسية وحربية، وفي النهاية فإن ما يقوله عمر وما يفعله ليس مصدرًا للتشريع، وإنما هي اجتهادات يحمل مسئوليتها أمام الله تعالى.

وهكذا فإن الفقهاء المتأخرين قد افترضوا على مالك كذباً حين نسبوا إليه الإفتاء بقتل الدخاسي للبدعة، لأن الموطأ الذي يعبر عن فقه مالك ينفي ذلك الإفتاء عنه.

● وقد نسبوا لأبي حنيفة القول بقتل المرتد، ولكن الذي قال بقتل المرتد هو الإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، والذي روى الموطأ وعلق عليه، وهو يقول في التحليق على حديث المرتد في الموطأ: «إن شاء الإمام أخر المرتد ثلاثاً أي ثلاثة أيام- إن طمع في توبته وسأله ذلك المرتد، وإن لم يطمع في ذلك ولم يسهل المرتد فقتله فلا بأس بذلك كله، (١٤) أي أن الاستحابة للمرتد قبل قتله.. وفرق كبير بين الإمام أبي حنيفة وتلميذه أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني.

إن أبا حنيفة الذي قتله أبو جعفر المنصور بالمسم سنة (١٥٠ هـ) لم يؤلف كتاباً في لفتته أو الأحاديث وذلك ما أثبتته المستقون وإن كان تلامذته قد نظروا بعض فتاواه وسيرته..

ولقد لقي أبو حنيفة الاضطهاد من الخليفة أبي جعفر المنصور بسبب حرصه على استقلاله الفكري بعيداً عن استخدام الدولة العباسية للفقهاء ويسبب رفضه المستمر للعمل قاضياً للدولة وخدمته لها، ويسبب معارضته المستمرة لسياسة أبي جعفر المنصور في استحلال النماء والأموال ودفع أبو حنيفة الثمن سجوناً وتجنيداً ثم موتاً بالمسم في السجن على نحو ما حققناه في بحث مستقل عن أبي حنيفة رائد الإسلام الليبرالي.. (١٥)

● وفي كتابنا عن (حد الردة) ألمنا إلى الخصومة الفكرية بين أبي حنيفة المتحضر فكرياً وإنسانياً وبين الأوزاعي خادم السلطة الأموية ثم العباسية، والفتية الذي يقدم خدماته لكل عصر، والذي اخترع حديث الردة «لا يدل دم امرئ مسلم..» لخدمة العباسيين.. وذلك الخصومة الفكرية بين أبي حنيفة والأوزاعي تستقيم مع تاريخ الرجلين ومواقفهما المختلفة من السلطة، فأبو حنيفة كان معارضاً للأمويين في سلطتهم فلما جاء الحكم العباسي أبده، واحتفى به العباسيون نظراً لماضيه النضالي ضد الأمويين واحتماله للاضطهاد في عهدهم: إلا أنه ما لبث أن عارض النظم العباسي فمات في اضطهاد إلى أن مات مسموماً.

واختطف الحال مع الأوزاعي الذي خدم الأمويين فلما سقطت دولتهم وجاء الولي العباسي على الشام ليعاقبه بادر الأوزاعي بمرض خزماته على سادته الجدد فمات في نعيمهم.... وانتقل

الخلاف بين مواقف الرجلين (أبو حنيفة والأوزاعي) إلى جدال على حول الأحاديث التي يخترعها الأوزاعي والتي يرفضها أبو حنيفة ودخول الفتاوى التي يصدرها علماء السلطة العباسية ويرفضها أبو حنيفة.

فهل تصور من أبي حنيفة بفكره المتحضر ومواقفه الرجولية أن يوافق الدولة العباسية على قتلها ما يقتل المرتد والتفريق بينه وبين زوجته ومصادرة أمواله؟..

لقد حدث أن ثار أهل الموصل سنة ١٤٨ هـ (وكان للخليفة المنصور قد اشترط عليهم من قبل: إنهم إذا ثاروا عليه فإن نساءهم حلال، وحين وصلته أنباء الثورة جمع العلماء وفيهم أبو حنيفة وقال لهم: إن أهل الموصل قد شرطوا ألا يخرجوا على وهاهم أولاً قد خرجوا وبعت لي مزامير، فقال فقهاء الدولة: إن عفوت فانت أهل السفور، وإن عاقبت فيما يستحقون، ورفض أبو حنيفة قبولهم وقال لأبي جعفر المنصور: إنهم أباحوا لك ما لا يمكن واشترطت عليهم ما ليس لك أرايت لو أن امرأة أباحت شرفها بخير عقد أبجوز لها ذلك بحجة أنها تمك جسداً؟ واضطر الخليفة لموافقة أبي حنيفة ولكن حذر من جرأته في الفتاوى التي تشجع الخارجين على الدولة.

هذا هو موقف من مواقف أبي حنيفة. فهل تصوره كما يقول للفقهاء المتأخرون يفتي بقتل المسالم بتهمة الردة؟

● إن ما ورد إلينا في سورة أبي حنيفة ومواقفه ينفي ذلك.. مع أنه لم يؤلف كتاباً. وقد كتب أصحابه ابن الحسن وأبو يوسف ما تريده الدولة العباسية منهما، والسبب أنهما عملا في خدمة الدولة، وتوليا لها القضاء، وتخصص أبو

يوسف بالذات في اختراع الفتاوى التي ترضى لهم الخليفة هارون الرشيد للنساء والجراري ممن لمن في حوزته.. وكتب التراث مليئة بذلك..

ومع ذلك فإن للفقه المنسوب للصاحبين (محمد بن الحسن وأبو يوسف) لم يدمر من الحسبة أو قتل للزنديق بلا محاكمة وبلا استتابة.

هذا عن الفقه الجلفي في عصر الازدهار..

فماذا عن الفقه الشافعي والإمام الشافعي؟

● لقد رأى الشافعي النور في العام نفسه الذي مات فيه أبو حنيفة أي سنة (١٥٠ هـ) ومات الشافعي سنة (٢٠٤ هـ). في خلافة (المأمون العباسي. وقد وضع للشافعي أول مؤلف فقهي وهو (الأم) بالإضافة إلى أول وأهم رسالة في أصول الفقه. وكان رائداً في المجالين، وقد حاول أن يوسط بين مدرسة الرأي العقل التي تزعمها أبو حنيفة ومدرسة الحديث والفق التي تزعمها مالك. ولكن الشافعي كان أميل إلى مدرسة الحديث والنقل.. وموقفه من قضية المرتد أوضح مماثل لذلك.

فالشافعي اعتمد حديثي الردة للذين لم يذكرهما مالك وهو شيخه في الحديث والفقه، ولكنه حاول أن يجري لهما بالأحكام الفقهية عملية تبجيل. وذلك بالسباق الذي يقرب بين المرتد والمحارب الخارج عن الجماعة، وهو ما أشار إليه حديث الردة الذي اخترعه الأوزاعي عن «التارك لدينه المفارق للجماعة».

إلا أن الشافعي وضع ضمانات أخرى تكسب الأساس الذي قامت عليه وظيفة الحسبة في العقائد وأحكام الزنديق التي جاء بها الفقه المتأخر فيما بعد. فالشافعي يقول بأن «الرسول قد حكم

بأنه ليس لأحد أن يحكم على أحد بخلاف من أظهر من نفسه.. على ذلك فالزنديق الذي وصفه ابن تيمية بأنه يطن للكفر ويظهر للإسلام وجزاؤه القتل حتى لو تاب.. هذا الزنديق عند الفقهاء المتأخرين يحكم الشافعي بأنه ليس لأحد أن يحكم عليه بخلاف ما يظهريه بلسانه، ويستلزم الشافعي فيؤكد أن الله (عز وجل) إنما جعل للعاد الحكم على الظواهر لأن أحداً منهم لا يعلم الغيب، وما يظنه الصافي.. أو الزنديق.. في عقيدته غيب ليس لأحد أن يعلمه، وبالتالي ليس لأحد أن يحكم عليه، وإذا قال أحد فقهاء السلف المتأخر بأن ما يكتبه أهل البدع يفضح عقائدهم فإن الشافعي يسارع بالرد عليهم.. قول أن يوجدوا في الحياة بهيمة قرين.. بأنه يجب على من عقل عن الله أن يجعل للظنون في الأحكام كلها مصلة فلا يحكم على أحد بالظن، وهكذا دلالة سنن رسول الله (ص) لأنه عليه السلام كان يحكم على ما ظهر، لأن الله تعالى هو الذي يتولى الغيب وهو الذي يحاسبهم وقد قال تعالى: «ما عليكم من حسابهم من شيء».

وهكذا فالشافعي في كتابه (الأم) ينسف الأسس الفقهية التي اعتمد عليها الفقهاء المتأخرون في اتهام خصومهم في الفكر بالزندقة والردة ولا يجعل لظنونهم أساساً شرعياً في الاتهام أو المحاكمة.

ويرى الشافعي أن المرتد في ذلك الذي يطن رخته ولكنه يحتاط فيقول إن أشرك.. أو المرتد.. إذا أظهر الإيمان لا يجوز قتله إذا ظنوا أنه آمن مضطراً، ومن تردد بين إعلان الإيمان ثم أعلن الكفر، ثم استقر.. بعد الردة عدة مرات على الإيمان لا يجوز قتله، وليس مضطراً إلى أن يخف، ولو شهد شاهدان على أن رجلاً أعلن رخته فإن فكر الرجل فيكفبه نطق الشهادتين^(١٤) وليس عليه شيء.

ولكن فقهاء السلف المتأخر يفتنون بقتل المسلم المخالف لهم في الرأي مهما أعلن إسلامه، ولا يقبلون توبته ولا يرتضون محاكمته..

● على أن الشافعي انفرد بأحكام لم يلقها قبله أبو حنيفة ومالك بالنسبة للمرتد الذي يطن للكفر، والذي يقترب كثيراً من الكافر المحارب فالشافعي يحكم بفسخ نكاحه، ولكنه يمنع أحكاماً إذا هرب الزوج المرتد إلى بلاد الكفر ثم رجع إليه زوجته وإلى دينه خلال مدة العدة فإنها ترجع إليه.. ويفتي بأنه لا يجوز للمرتد أن يتزوج مسلمة أو كتابية أو وثنية فإنها تكف فكلها مفسوخ، وليس للمرتد أن يقوم بتزويج ابنته ولا غيرها ممن يكون ولي أمرها، وإذا فعل فكلها باطل..

ولكن أخطر فتاوى الشافعي في أنه إذا قام رجل من الروم بقتل المرتد فليس عليه عقوبة.. ولكن عليه التعمير لأنه اعتدى على اختصاص الحاكم^(١٥) هذه الفتوى عن المرتد أفتى بها بعض الشيوخ في تبرير قتل إنسان مسلم يعلن إيمانه بالله ورسوله.

نخلص من الرحلة السابقة إلى عدة حقائق:

١- إن عصر الازدهار الفكري الفقهي كان أكثر رقياً وأكثر تسامحاً من عصر الفقه المتأخر.

٢- إن في عصر الازدهار الفكري نفسه كان الأقرب فيه زمناً لعصر النبي (ص) كان الأكثر رقياً، فأبو حنيفة (٨٠-١٥٠ هـ) أكثر رقياً وحرصاً على حقوق الإنسان من مالك (المرور سنة ٩٣ والمتوفى سنة ١٧٩ هـ) ومالك أكثر حرصاً على ذلك من الشافعي (١٥٠-٢٠٤ هـ).

٣- بنهاية عصر الازدهار العلمي عصمت الحياة الفكرية ولجأ المتشددون

والمحافظون القاعدون عن الاجتهاد لإرهاب خصومهم المفكرين بالاتهام بالزندقة، وجعلوا الزندقة أقطع في العقوبة من الردة .

٤ - في عصرنا الزمان انتشر الفكر المتشدد السلفي بقطار النفط السريع الذي يطمح في الوصول إلى مرحلة الحكم السياسي . واستغل سلاح الردة والزندقة في اتهام خصومه في السياسة والفكر، وهذا الفكر يتزعمه من يقف بالردة والكفر وينفذ الشباب المخدوع، وقد اخفروا مؤسسات الدولة الطمعية والتعليمية والإعلامية وغيرها وعن طريقهم جاء الاتهام للإسلام العظيم بالإرهاب والتطرف والخلف. هذا مع أن عظمة الإسلام ورسول الإسلام تتجلى في القرآن... فإلى القرآن العظيم نتوجه نطلب الهداية .

ثانياً :

الحسبة هل لها أصل في تشريع القرآن ؟

مقدمة :

● القرآن الكريم هو أصل الإسلام المحفوظ إلى قيام الساعة، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .

وخاتم النبيين كانت وتبلغه محصورة في تبليغ هذه الرسالة الإلهية (السائدة ٩٢ ، ٩٩) (النحل ٣٥ ، ٨٢) وكان ممنوعاً من إختفائها أو تبديلها (الإسراء ٣٣ ، - الشورى ٢٤ يونس ١٥ ، ١٦) كما كان ممنوعاً من أن يزيد حرفاً في هذا الوحي الإلهي (الحاقة ٤٤ - ٤٧) وخاتم النبيين كان مأموراً باتباع هذه الرسالة الإلهية القرآنية (الأنعام، الأعراف ٢٠٣ يونس ١٥ ، الأحقاف ٩) وهذا الاتباع للقرآن هو سببه الحقيقية، أي

لتطبيق السلفي لكتاب الله تعالى ..

من يحب للنبي (ص) ويؤمن به ويؤليه هو الذي يؤمن - أن النبي عليه السلام قد قام بتبليغ القرآن كما نزل عليه، وأنه عليه السلام لم يخالف القرآن في أقواله، وأنه عليه السلام طبق أوامر القرآن كما هي ..

وأصحاب الأهواء هم الذين يتسبون للنبي أقوالاً تخالف القرآن، وهم يتسبون له تشريعات ما أنزل الله بها من سلطان، وتلك التشريعات والأحكام هي منبع للتطرف والتشدد والظلم والإرهاب .

بعضهم كان يفعل ذلك بحسن نية مخدوعاً بصدق تلك الأقوال، وبعضهم كان يفعل ذلك عن جهل أو قصد، ولكن السهم أن واجب من يحب الإسلام أن يبرئ دين الله تعالى ورسوله الكريم من كل ما يخالف الكتاب الحكيم ..

هذه مقدمة ضرورية لموضوع الحسبة وتشريعاتها وصلتها بالقرآن الحكيم .

● إن أحكام الفقهاء عن الحسبة تتجمع - تقريباً - في قضايا أساسية هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن خلالها يتدخل المحتسب الرسمي أو المتطوع في حياة الآخرين وعقائدهم وسلوكياتهم المادية والتجدية، وقد تصل هذه التدخل إلى العقوبة، وقد تصل هذه العقوبة إلى القتل والتفريق بين المرء وزوجه ويتطرق بعضهم فلا يعطى المسلم لهم بالزندقة - أو الخلاف في الرأي - حق المحاكمة بل يقتل حتى وإن أعن توبته !!

هذه الأحكام للفقهاء - التي طبق المسلمون بعضها في العصور العباسي والمملوكي هل كان يعرفها عصر النبي عليه السلام؟ وهل كانت من تشريعات القرآن وصلة النبي وتطبيقه عليه السلام؟

نرجع إلى الكتاب العزيز نبحث إليه ..

● لقد تعامل النبي عليه السلام مع مشركين محاربين ومناقضين متآمرين ومطوائف من اليهود والنصارى بالإضافة إلى المؤمنين من أصحابه، ومن بينهم ضماص الإيمان وأقوياء الإيمان، والثابت من القرآن الكريم بل ومن للتراث المكتوب في العصر العباسي أنه عليه السلام لم يعقد محاكمة للتفتيش على عقائد أي شخص مؤمن أو منافق طيلة السنوات التي قضاها حاكماً للمدينة، ولم يتم بإصدار حكم بالتفريق بين رجل وزوجه بتهمة الردة والكفر، هذا مع طول ما عاناه النبي من تأمر المتناقضين ومكانتهم القبلية والقبلية والتي نزل القرآن بخبر عنها .

وإن فإن قضية الحسبة وأحكامها لم تعرفها دولة النبي في المدينة، بل لم تعرفها دولة الخلفاء الراشدين .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

● لقد جعلوا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر غطاء تشريعياً للحسبة، ولكن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تشريعات القرآن له ملامح مختلفة عن تشريعات الحسبة للفقهاء، فالأمر بالمعروف أمر قولي والنهي عن المنكر نهى قولي، أي نصح وإرشاد بالسان فإذا أصر الشخص على رأيه فهذا شأنه طالما لا يمتد ضرره إلى الغير وحقوق الناس في الدماء والأموال والأعراض، والله تعالى يقول: «والأبها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعاً، فينبئكم بما كنتم تعملون، (السائدة ١٠٥) أي بعد للنصيحة بكون الإعراض عن خيار الضلالة انتظاراً إلى حكم الله تعالى يوم القيامة .

والنبي نفسه أمره الله تعالى أن يكرأ

من عصيان أصحابه إذا وقعوا في عصيان النبي، وعصيان النبي يوصف بأنه جريمة، والمتنظر ممن وقع في عصيان النبي أن يكون منهم بالكفر، وأن تمتد له محاكم تفتيش، وأن تحكم المحاكم برده والتفريق بينه وبين زوجة - حسب تشريع الفقهاء، ولكن تشريع الإسلام في القرآن يقول للنبي عن أتباعه المؤمنين «واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين»، أي كن هينا ليئنا متواضعا مع من تتبعك من المؤمنين، فماذا يحدث إذا عصاه بعض المؤمنين؟ تقول الآية التالية: «فإن عصوك فقل إني بريء مما تعملون»، الشعراء ٢١٥، ٢١٦ لم يقل له ربه فإن عصوك فاصبرهم بالسلاسل والجنازير، أو اتهمهم بالكفر، أو فقل لهم إني بريء منكم، ولكن «فقل إني بريء مما تعملون، أي بريء من أفعالهم السيئة، وليس من أشخاصهم، وهذه هي حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمر ونهي باللسان فقط، ويعد تكون البراءة من العمل السيئ وليس من الشخص المؤمن.

والسمع الثاني في تشريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه ليس وظيفة لطائفة معينة تختص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رسمياً أو تطوعياً، ولكن المجتمع كله يتوأسى بالحق ويتوأسى بالصبر، وذلك ما جاء في سورة العصر التي تلخص ملامح المجتمع المسلم، ولذلك يقول تعالى بهيب بالأمة الإسلامية أن تكون كلها أمة تأمر فيما بينها بالمعروف وتنهى عن المنكر «ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون» (آل عمران ١٠٤) فالخطاب للأمة جميعاً في هذه الآية وما قبلها وما بعدها، لأن بني إسرائيل كانوا - في بعض صورهم - أمة لا تتناهى عن المنكر، فاستحقوا اللعن

على سامن داود وعيسى عليهما السلام (المائدة ٧٨، ٧٩).

وإذا كان بدو آدم - كلهم خطاءون - وبخير الخطائين التوابين، فليس متنظراً أن يحترف بعضهم للتصحيح للتائبين ويستلطف أن يصلحه أحد، وإلا فقد كان ممن يطلق عليه قوله تعالى «أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تقولون الكتاب أفلا تعقلون» (البقرة ٤٤)

ولأن فإن تشريع (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في القرآن يخالف تشريع الحسبة، إذ إن حدود التشفي في حياة الآخرين لا تعدى للنصح للجميل، أما في تشريع الفقهاء فالتدخل يصل إلى درجة العقوبة بالقتل في الاتهام المقيدي لو الفكري..

في الجدل الفكري

● وفي عصر النبي كان حوله أصحاب فكر مخالف عقائد مخالفة، من المشركين والنصارى واليهود، وكانوا يذهبون للنبي ليجادلوه، وذلك قضايا فكرية ويعتقد كل فريق أنه على الحق وأن خصومه على الباطل، فهل كان النبي مسموحاً له بأن يتهم أولئك الخصوم بالكفر؟ وما هو المنطق الذي نزل به تشريع القرآن للنبي - ولذا نحن بطبيعة الحال؟.

هناك من يجادل طلباً للعلم، ومنهم من يجادل عناداً وذهناً.. وللقاعدة العامة أن تكون الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وأن يكون الجدل بالنبي هي أسن (للحل ١٢٥) ولكن الذي لا يؤمن بآيات الله لا فائدة من الجدل معه لذلك يأمر الله تعالى النبي الكريم بالإعراض عنهم إذا جاوره يجادلوه «وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون»، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون، (الحج ٦٨).

١ وقد وصف الله تعالى أولئك الذين

يجادلون في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير (الحج ٣، ٨، لقمان ٢٠) وأوضح أن هدفهم هو الجدل بالباطل لمجرد الهجوم على الحق (الكهف ٥٦) وأن ذلك هدف شيطاني في حد ذاته لذلك أمر الله تعالى المؤمنين بعدم الجدل معهم حتى لا يكونوا مثلهم يقول تعالى: «وإن الشياطين ليلجأونكم إلى أطيالهم ليجادلوكم وإن أطمعهم إنكم لمشركون، الأنعام ١٢١».

إن الجدل بالنبي هي أحسن مع من يجادل بالنبي هي أحسن، أما من يظلم الله تعالى ويكذب بآياته فلا بد من الإعراض عنه، وإرجاء الحكم إلى الله تعالى يوم القيامة: وهذا هو تشريع القرآن في الجدل مع أصحاب الفكر المخالف أو الفكر المعاند، وليس فيه على الإطلاق اتهام بالكفر أو إقامة محاكم تفتيش.

الجدل مع أهل الكتاب

وبعض أصحاب الفكر الديني المخالف كانوا من أهل الكتاب.

وقد شرع الله تعالى ألا يكون الجدل معهم إلا بالحسنة: ماعدا الظالمين منهم فينبغي الإعراض عنهم بعد أن يقال لهم إن الإله الذي تعبدونه ويمجدونه إله واحد ونحن له مسلمون، يقول تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالنبي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلها واحد، ونحن له مسلمون، الطه ٤٦» أي الإعراض عنهم مع الإحسان في القول.

والخطاب في القرآن الكريم قد يشمل خطاب الله تعالى للبشر فيما يخص ذلك الطية وما يدعى البشر بشأنه، وغير ذلك، ويشمل أيضاً للتشريع للمؤمنين بما ينبغي أن يكون عليه خطابهم وتعاملهم مع المخالفين في العقيدة.. فإله تعالى من

حقه أن يقرر أنه لا إله إلا هو وأنه لا
يشرك في حكمه أحد وأنه لم يلد ولم يولد
وليس له من الخلقوقات من شبهه أو
يكون كفواً له، جل وعلا.. ومن حقه
تعالى أن يرد على من يعتقد بأن له
شريكا أو زوجة أو ولداً، ومن حقه تعالى
أن يصفهم بالكفر والشرك والضلال، هذا
حقه في قضية تمس ذاته العلية المقدسة
جل وعلا.. ولذلك أنزل كتابه القرآن
العظيم في تقرير الحق كي يكون حجة
على الخلق.

ولكنه تعالى في الوقت نفسه شرع
للمؤمنين به أن يجادلوا بالتي هي أحسن
مع خصومهم في العقيدة وأن يمرضوا
عن الظالمين منهم، وأن يرجعوا الحكم إلى
الله تعالى ويبتعدوا عن الحكم يوم القيامة..

وعلى سبيل المثال أوضح رب العزة
جل وعلا القول الحق في عيسى عليه
السلام وأنه بشر مثل آدم، خلقه الله تعالى
من تراب ثم قال كن فكان، وبعد آيات
عديدة تحدثت عن ميلاد عيسى وبشرته
ودعوته ووفاته نزل تشريع القرآن الحكيم
للنبي عليه السلام فيمن يأتي للنبي
يجالده في طبيعة المسيح بما يخالف
الحق القرآن، يقول الله، فمن حاجه
فيه من بعد ما جاءك من العلم قل
تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم
ونسائنا ونساءكم وأبنائنا ونساءكم
ثم نبشهل فنجعل نعمة الله على
الكاذبين، (آل عمران ٦١).

بعد توضيح الحق في قضية المسيح لم
يقُل تعالى للنبي - في هذه الآيات المدنية
إنهم إذا جاءوك يجادلوك في المسيح قل
لهم أنتم كفرة، وإذا دعاهم إلى العبادة
بأن يأتي الفريقان بالأبناء والنساء ثم
يبهل كل فريق إلى الله تعالى بأن تكون
لنعمته الله على الكاذب من الفريقين..
وهذه أقصى درجة من إرجاء الحكم إلى
الله بأن يلزم الفريق الكاذب، دون أن

يصف نفسه بأنه على الحق ودون أن
يصف الآخرين بأنهم الضالون.. هذا هو
تشريع القرآن للنبي الإسلام عليه
السلام..

لم يقل لهم اقرأ عليهم الآيات التي
تصف بالكفر من قول بأن الله هو ثالث
ثلاثة، أو بأن الله هو المسيح ابن مريم،
لأن هذه الآيات كلام الله وحكمه، وهذا
هو خطابه مع عبده والذي لا يشاركه
فيه أحد. أما خاتم الدين نفسه فهو مأمور
بإرجاء الحكم إلى الله تعالى حتى فيمن
يجالده في طبيعة المسيح بما يخالف
القرآن، وبالتالي فإنه لا يجوز لمؤمن أن
يبيع نفسه خصوصية في اتهام الآخرين
وتكفيرهم، لأن للنبي عليه السلام نفسه لم
يعط هذه الخصوصية..

كل ذلك في نطاق التعامل مع الفكر
المعاد للإسلام.

فماذا مع المشركين المحاربين
بالسلاح حيث تحدثت مواقفهم وهم
يبتلون بالنفس والنفس في سبيل عقيدتهم
التي تخالف الإسلام؟ هل يجوز للنبي
أن يحكم بكفرهم وكل الدلائل على
كفرهم واضحة جلية؟

مع المحاربين

إن تشريع القتال في الإسلام يكون
فقط لرد الاعتداء بمثل وفي الدفاع
المشروع، وفي إحدى الفترات الدفاعية
لهزم المسلمون، وكانت غزوة أحد التي
أسبب فيها للنبي بجروح مختلفة حتى
أشيع أنه مات قتيلاً، وغضب النبي لما
حدث فقال: «لا يطلع قوم فطرا بلبدهم
هنا، وفي موقف كهذا من المسموح لأي
شخص أن يقول مثل ذلك وأكثر، ولكن
ذلك ليس مسموحاً في شريعة الله للنبي
والمؤمنين لأن الحكم بالفلاح أو الفلاح
مرجعه لله تعالى وحده، لأن الفلاح
للمؤمنين والفسر للكاشرين، ولا يصح

للمؤمن أن يتهم أحداً بالكفر حتى لو حمل
السلاح ضد المسلمين، ويمكن أنزل قوله
تعالى للنبي: «ليس لك من الأمر
شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم
فسأنتهم قتالون، والله ما في
السموات وما في الأرض يغفل لمن
يشاء ويعذب من يشاء، والله
غفور رحيم». (آل عمران ١٢٩) فالنبي
ليس له من الأمر شيء لأن الأمر كله لله
تعالى، وإليه تعالى يرجع الأمر كله، وهو
الذي يتوب عليهم إذا شاء أو يعذبهم - إذا
أراد - على ظلمهم، والذي لا يظلم النبي،
ولا يظلم ماذا سمحت في المستقبل، لأن
علم ذلك عند علام الغيوب جل وعلا،
وقد مرت الأيام وأسلم خالد بن الوليد
بطل المشركين في غزوة أحد، وسماه
النبي نفسه سيف الله المسلول. ومريت
الأيام وأسلم أبو سفيان زعيم المشركين
في غزوة أحد، وأبلى بلاء حسناً في
موقعة اليرموك.. أي من تراه اليوم
معانداً وتكلم عليه بالكفر ماذا يدرك ما
سمحت له في الفداء؟ ربما سيكون أفضل
منك عند الله تعالى، ثم إن الأنبياء وهم
سفرة الخلق ليس عليهم إلا البلاغ فقط
وليس لهم الحكم على الناس أو اتهامهم،
فذلك لله وحده وكل ما هنالك أن الله
تعالى أسر النبي الكريم بأن يقول
لخصومه: «اعملوا على مكانتكم إنا
عاملون، وانتظروا إنا منتظرون، ثم
يقول له ربه جل وعلا: «ولله غيب
السموات والأرض وإليه يرجع
الأمر كله، (هود ١٢١).

مع المنافقين

● وقد يقول بعضهم إن النبي حين
كان حاكماً على المدينة لم يكن له سلطان
على أعدائه المشركين وأهل الكتاب..
فريضا يكون من حقه كحاكم وبني أن
يحكم خصومه المنافقين ولكن تشرعات
القرآن واحدة لا استثناء فيها، وربما سموا
للتشريع للقرآن يتجلى أكثر في التعامل

مع المنافقين الخاضعين للدولة الإسلامية..

كان المنافقون نوعين؛ نوع أذعن النفاق وكنم مشاعره بحيث لم يظهر من أقواله أو من أفعاله ما يبني عن حقيقة كراميته للإسلام، وهذا الصنف توعدده الله بالعذاب في الدنيا والآخرة، ولم يكن للنبى علم بهم، ويقول تعالى: «ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم، سنُعَذِّبُهُمْ مُرَّتَيْنِ، ثُمَّ يَرْدُّونَ إِلَىٰ عَذَابِ عَظِيمٍ» (التوبة ١٠١).

ولنوع الآخر من المنافقين أظهر كرامية للإسلام في أقوال وأفعال وحركات عقلية وتأمر وكيد للنبى والمسلمين، وكان تأمرهم يبلغ درجة الخيانة العظمى حين كانوا يتحالفون مع أعداء الدولة أو يتآمرون معهم ضد المسلمين وقت الحرب.

وكان ذلك في نطاق المسموح مادلوا تمت سطوة الدولة ولم يرغبوا ضدها السلاح ولم تخرج حركاتهم عن مجرد زوابع وترشيات قولية أما إن كانوا خارج حدود الدولة مثل الأعراب لمنافقين أو هموا بحمل السلاح ضدها، هنالك فقط تكون المواجهة الحربية معهم حسبما جاء في القرآن (النساء ٨٨، الأحزاب ٦٠).

أى أنه كانت للمنافقين كافراد وجماعات حرية المعارضة للدين والدولة كيفما شاؤوا.. وكان القرآن ينزل بحكم يكفرهم ويفضخ تأمرهم ولكن يأمر النبى والمؤمنين بالإعراض عنهم اكتفاء بما ينتظرهم من مصير بالئى يوم القيامة إذا لم يتوبوا..

● والإعراض عن أقاويل للمشركين والمنافقين هو التشريع القرآنى فى التعامل معهم، وهو تشريع يناقض تماماً

محاکمتهم أو تكفيرهم أو عقوبتهم أو التفریق بينهم وبين أزواجهم..

وهذا الإعراض عن المشركين للمعاندین وأقوالهم وأفعالهم تشريع ثابت سار علیه النبى والمؤمنون فى مكة مع كفار قريش وفى المدينة مع المنافقين، مع اختلاف وضع النبى والمؤمنين بين مكة والمدينة.

ففى بداية الدعوة جاءه الأمر بالتبلیغ وبالإعراض عن المشركين، كقوله تعالى: «فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين» [المجر ٩٤]، «خذ العلو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلین» (الأعراف ١٩٩) وتكرر ذلك فى آیات أخرى (الأنعام ١٠٦) (السجدة ٣٠) (الجم ٢٩).

ونزل هذا التشريع بالإعراض عن أذى الكفرة لیکون تشريعاً عاماً للمؤمنين حتى إذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاماً، وإذا مروا باللغو مروا كراماً (الفرقان ٦٣، ٧٧) وحتى إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لغصوبهم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبئى الجاهلین (التقصص ٥٥) والآيات الكريمة السابقة نزلت فى مكة.. وبعد أن صارت للمؤمنين دولة وقوة لم يتغير التشريع بل جاتته مصادقية للتطبيق الواقعى فى التعامل مع المنافقين إذ كانت الآيات تنزل تأمر بالإعراض عن أذى المنافقين وتأمروهم ولقوالهم وتحركاتهم وتصلى أملة قرآنية.

- كان للمنافقون يحرکون السلطة القضائية للدولة الإسلامية ويحتكمون إلى غورها ويرفضون الدعوة بالتحاكم أمام النبى ويمسحون عنه مسودها، وينزل القرآن بأمر النبى بالإعراض عن أولئك المنافقين ويقول تعالى: «أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم» (النساء ٦٣).

- وبمنعهم كان يدخل على النبى يقدم

له فروض الطاعة ثم يخرج من عهده ليحتمل وينسب للنبى أحداث لم يقلها، وينزل القرآن يفضخ تأمرهم ويأمر النبى بالإعراض عنهم، يقول تعالى: «ويقولون طاعة، فإذا برزوا من عندك بیت طائفة منهم غير الذى تقول، والله يكتب ما يقولون، فأعرض عنهم وتوكل على الله» (النساء ٨١).

- وكان المنافقون يعقدون مجالس للاستهزاء بآيات الله ودينه ورسوله

وكان مناخ الحرية فى دولة النبى يسمح لهم بهذا، بل كان النبى يحضر أحياناً تلك المجالس حيث يخوض المنافقون فى آيات الله، ونزل التشريع للقرآنى بأمر النبى بالإعراض عن الجالوس مع المنافقين حين يخوضون فى آيات الله، فإذا تحدثوا فى موضوع آخر فلا بأس بأن يعود ليجلس معهم ويقول تعالى: «وإذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره، وإما ينسىك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين» (الأنعام ٦٨).

إن هو تشريع بالإعراض عنهم وليس بمنعهم من الخوض فى آيات الله وهو تشريع بعدم الجلوس معهم حين يخوضون فى آيات الله فقط، وليس بتحريم الجلوس معهم على الإطلاق.

ولكن بعض المؤمنين استمر يحضر هذه المجالس التى يخوض فيها أعداء للنبى فى آيات الله، فنزل قوله تعالى ينكرهم بالتشريع السابق الذى نزل فى القرآن ويستخدم إن لم يقاطعوها تلك المجالس عندما تخوض فى آيات الله فإن الله تعالى سيحسبهم كالمنافقين والكافرين، ويقول تعالى للمؤمنين: «وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستنهزاً

بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره، إنكم إذا مثلهم، إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً، (النساء ١٤٠).

وامتثل المؤمنون للتحريم فقاطعوا مجالس الخوض، فكان أن تحذر المنافقين من كل حرج، وحولوا تلك المجالس إلى كفر صريح واستهزاء بالله ورسوله وكتابه، ونزل قوله تعالى للنبى: «ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، ثم خاطبهم رب العزة قائلاً: لا تعذبوا قد كفرتم بعد إيمانكم، إن نعف عن طائفة منكم لعذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين، (التوبة ٦٥-٦٦) أى إرجاء الحكم عليهم إلى الله تعالى، هو الذى يعفو، وهو الذى يعذب، أما النبى فقد أمره ربه أن يحرض عنهم وعن إيذائهم له، وقال له تعالى من أجل في سورة الأحزاب: «ولا تطع المنافقين والمنافقات وعد أذاهم وتوكل على الله، (الأحزاب ٤٨).

● وكان مناخ الحرية يسع لهم بهذا الإيذاء للنبى، ويتحمل النبى وينزل القرآن يدافع عن النبى ويقول عن المنافقين: «ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو أذن، قل أذن خسير لكم، (التوبة ٦١) وهذا المناخ المتحذر جعل بعض المؤمنين يتع في إيذاء النبى أيضاً فقال تعالى: «إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذاباً مهيباً، (الأحزاب ٥٧) وقال يحذر المؤمنون من إيذاء النبى: «يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى، (الأحزاب ٦٩) وجريمة إيذاء النبى لم يكن لها عقاب دنيوى في تشريعات الإسلام، وذلك اكتفاء باللغة والعذاب المهيول لمن لا يتوب.

● ومن السخرية والإيذاء إلى التآمر على النبى والمؤمنين وقت الشدة في الحروب والغزوات والتخاصص عن الدفاع عن المدينة ثم قيامهم بإنشاء مسجد الضرار ليكون ركراً للتآمر، ولم يأمر الله تعالى رسوله بحرق ذلك المسجد، بل أمره فقط بالأا يقوم فيه بالصلاة، ومعنى ذلك أنه كان يحضر الصلاة في ذلك المسجد إلى أن كشف القرآن حقيقته، والله تعالى وصف أصحاب ذلك المسجد بأنهم اتخذوه «ضراراً وكفراً» وتفرقاً بين المؤمنين وإرساداً لمن حارب الله ورسوله من قبل، أى ركراً كاملاً للتخريب، ومع ذلك فإن الإجراء الوحيد الذى نزل به تشريع القرآن هو قوله تعالى للنبى: «لا تكلم فيه أبداً...» ولم يجب هذا التشريع فقهاء العصر العباسى فاخترعوا حديثاً يزعم أن النبى قام بتحريق ذلك المسجد وتدميره، والله تعالى يعلم أن ذلك التزييف سيقال بعد النبى، لذا قال تعالى عن ذلك المسجد: «لا يزال يفتنناهم الذى بنوا ريبة في قلوبهم إلا أن تقطع قلوبهم، (التوبة ١٠٧: ١١٠). أى لا يزال قائماً ولم يتعرض لهدم والتدمير كما زعم رواية الأحاديث... أى أنه للتشريع نفسه. الإعراض عن المنافقين مهما قالوا ومهما فطروا مادام الفعل لا يدخل ضمن حمل السلاح وسفك الدماء... أو كان لا يدخل في حقوق البشر... وعلى سبيل المثال فإن كبير المنافقين عبد الله ابن أبى كان الذى تولى الحملة الدعائية الكاذبة في حديث الإفك، وقال تعالى عنه: «والذى تولى كسبه منهم له عذاب عظيم: (النور ١) ومات ذلك الزعيم المنافق على فراشه، لم يتعرض لعد الردة المزموم، ولم يعقد له النبى محاكمة تفشى مع أن القرآن نزل يحكم بكفره، ولم يحكم النبى بالتفريق بينه وبين زوجته، وكانت له عدة زوجات...

● إن النبى الذى أرسله رب العزة جل وعلا رحمة للمؤمنين كان رفيقاً

بأرلك المنافقين الذين كانوا يؤذونه ويكيدون له، كان يستغفر لهم ويلى بعض مطالبهم أملاً في استمالتهم، وجاء المناب من ربه حين استغفر لهم فقال له تعالى: «استغفر لهم أولاً تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم، (التوبة ٨٠) وحين أن لمعنه في التخلف عن غزوة ذات المسرة قال له تعالى: «عفا الله عنه لم أذلت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين، (التوبة ٤٣).

لقد تركز التشريع القرآنى في الإعراض عن المنافقين دون تعرض لهم بالإيذاء أو الاستنابة أو الاستمالة، وحين تخلفوا عن الاشتراك في غزوة ذات المسرة وفصح الله مكائدهم، أنبأ رب العزة بأن المنافقين القاعدين في المدينة سيقاتلون جيش المؤمنين في صودته يحلفون لهم بالأمان الكاذبة بأعذار وهمية حتى يعرض المؤمنين عنهم، حسبما تعودوا، وأمر الله تعالى المؤمنين بالإعراض عنهم اكتفاء بما سمعت لهم في جهنم، يقول تعالى: «سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم، إنهم رجس وماؤهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون، (التوبة ٩٥).

وهكذا عاش المنافقون في دولة النبى في حرية كاملة آمنين من الملاحقة والعقاب، مع أن الديمقراطية المعاصرة تضع تصرفاتهم في قائمة قوانين العقوبات، ولكن تشريع القرآن جاء بحرية لم تعرفها العصور الوسطى ولم تعرفها العصور الراهنة، ولذلك قام فقهاء العصر العباسى بصياغة تشريعات تنكف مع واقع العصور الوسطى، والحركة السفلية الراهنة تخاصم عصورنا الزمان، عصر الديمقراطية وحقوق الإنسان، وفريد الرجوع بنا إلى تشريعات العصر العباسى

فى القرون الوسطى، وتخاصم الفكر الإسلامى المستنير الذى يزيد التعرف على التشريع القرآنى الذى جعله الله تعالى حجة على البشر إلى قيام الساعة.

الاستتابة

● ولا يتورع فقهاء السلفية عن طلب الاستتابة ممن يخالفهم فى الفكر. وإلا اعتبروه مرتدًا .. فهل الاستتابة من تشريعات القرآن؟ ومعنى آخر.. هل يجوز لبشر أن يستنوب واحدًا أو مجموعة من البشر؟ إن كلمة (تائب) ومشتقاتها جاءت فى القرآن الكريم (٨٧) مرة.. وليس منها على الإطلاق كلمة (استتأب) أو (الاستتابة) لأن التوبة علاقة خاصة بين العبد وربه جل وعلا، وليس لبشر حتى اللبى - أن يكون واسطة بين الله تعالى وعبده فى موضوع التوبة.. ومن جعل نفسه واسطة بين الله تعالى والذات ويطلب منهم التوبة على يديه باسم الله فقد أساء فهم الإسلام. ولا نقول أكثر من هذا.. وكل ما نطلبه منه أن يعطينا ما يشهد أن الله تعالى أعطاه تفويضًا بأن يبقى التوبة من العباد، أو أن يطلب منهم - باسمه - التوبة، أو الاستتابة.. وتفصيلات القرآن فيها لكفاية. ومنها نقل بإجازة كالتالى:

١- فى أمور العقيدة وغايات التواب حيث لا يحتم السرائر إلا الله تعالى، فالتوبة لا تكون إلا لله وحده، والله تعالى أمر النبى الكريم أن يعلن ذلك **قل هو الله لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه متاب**، (الرعد ٣٠) أى إليه وحده أتوب وعليه وحده أتوكل وبه وحده أؤمن.. جل وعلا.. هذا ما يقوله النبى.. وما يبنى أن يقوله كل مؤمن، متاب أو التوبة يتوجه بها إلى الله وحده.

٢- لأن النبى والبشر لا يحسمون السرائر. ولأن الله تعالى وحده هو الذى

يطم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، كانت التوبة مع العباد صفة إلهية لله وحده يقول تعالى: **فمن تاب بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه**، (المائدة ٣٩) ومن الذى يستطيع أن يعرف حقيقة تلك التوبة وذلك الصلاح إلا الله علم الغيوب؟ ويقول تعالى للمؤمنين فى تشريع الصيام: **علم الله انكم كنتم تخشون انفسكم فتاب عليكم**، (البقرة ١٨٧)، فمن الذى يطم تلك الأمور الخاصة السرية غير الله؟.

٣- ولأن التوبة على العباد شأن خاص بالله تعالى فإن من صفاته أو أسمائه الحملى، التواب، وقد تكرر وصفه تعالى بالتواب إحدى عشرة مرة.. ولأن التوبة على العباد شأن خاص بالله تعالى لا يشاركه فيه أحد من خلقه كانت مرهونة بمشيئته تعالى، يقول تعالى **ويتوب الله على من يشاء**. (التوبة ١٥) ويقول **ليجزى الله الصالحين بصدقهم ويعذب المنافقين إن شاء أو يتوب عليهم**، (الأحزاب ٢٤). ليس لبشر أن يتدخل فى مشيئة الرحمن ليتوب على شخص أو يعذب آخر.

٤- إن البشر جميعاً أمام التواب للرحيم سواسية فى طلب التوبة، كل منهم يطلبها من الله، سواء كان نبياً أو حتى كان من المنافقين أو من العصاة.. أو من الصالحين. يقول تعالى عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام وهما يرفعان قواعد للبيت للحرام ويدعوان الله تعالى قائلين: **يوتب علينا إنك أنت التواب الرحيم**، (البقرة ١٢٨). ويقول تعالى عن خاتم النبیین وأصحابه من المهاجرين والأنصار حين تشدد عليهم الأمر فى غزوة ذات الصرة: **فلقد تاب الله على النبى والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة من بعد ما كاد يزيغ قلوب فريق منهم**، ثم تاب عليهم إنه بهم رءوف رحيم،

(التوبة ١١٧) فإله تعالى هو الذى يتوب على الأنبياء والمؤمنين لأنه وحده الذى يعرف ما يدور فى قلوب البشر.. والله تعالى يفتح باب التوبة للعصاة قبل الموت، إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليمًا حكيمًا، (النساء ١٧) فإله تعالى العليم الحكيم هو الذى يقدر مدى الصدق والإيمان لدى كل تائب ومدى عزمه على التوبة وتصميمه عليها والظروف الخاصة بكل تائب.

إن فالاستتابة.. أو طلب التوبة. حق لله وحده ولم يعط رب العزة هذا الحق لنبى من الأنبياء، فكيف نعطي أنفسنا حقاً من حقوق الله تعالى الإلهية؟

إرجاء الحكم لله يوم القيامة

إن تشريع القرآن لا يعطى لأى بشر الصلاحية فى الحكم على العقائد وما فيها من اختلافات، ولكن يرجع الحكم عليها إلى الله تعالى يوم القيامة.. وقد شاء الله تعالى أن يخلق البشر مختلفين فى الآراء والمذاهب والمعتقدات إلا من اعتصم بالكتاب وأسلم نفسه له دون هوى، يقول تعالى فى تقرير سنخه فى الخلق واختلافهم: **ولو شاء ربك لجعل الناس امتة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم**، (هود ١١٨) وتاريخ البشر الدنى سلسلة لا تنقطع من الاختلافات بين (الأديان) وفى داخل كل (دين) وفى داخل كل طائفة، وفى داخل كل مذهب. ولقد اختلف اليهود والنصارى وأدعت كل منهما أنها على حق وأن الأخرى على الباطل، وقال تعالى **يؤجل الحكم عليهم إلى يوم القيامة**: **فإله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون**، (البقرة ١١٣) وفى داخل اليهود كانت ولا تزال خلافات كثيرة بعد

نزول التوراة، فقال تعالى: **إِنْ رِيبُكَ يَقْضَى بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**» (يونس ٤٩٣) وقال عن اختلافهم في السبت: **وَإِنْ رِيبُكَ لِيَحْكُم بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**، (التحلق ١٢٤).

واختلف النصارى بين أهل الحق وأهل الباطل، وقال تعالى في تأجيل الحكم بينهم إلى يوم القيامة: **ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ**، (آل عمران ٥٥) وعن الاختلاف بين من يعبد الله وحده ومن يتخذ أولياء مع الله قال تعالى: **إِنْ اللَّهُ يَحْكُم بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**، (الزمر ٤٦) وعن الملاحة بين المسلمين وأهل الكتاب قال تعالى: **فَاسْتَجِيبُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعَكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيمَا تَخْتَلِفُونَ**، (المائدة ٤٨) وعن علاقة النبي بمن يماريه قال تعالى: **فَإِذَا مِتَ وَانْهَمَ مِيتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ**، (الزمر ٢٠)، (٣١) أى أن النبي نفسه سيتخاصم مع أعدائه يوم القيامة أمام الله، ولذلك أمره ربه أن يقول لهم في حوار معهم: **قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ**، (سبا ٢٦) وقال الله تعالى للنبي فيمن يجادل به باباطل: **وَإِنْ يَجَانِبُكَ فَعَلَّ اللَّهُ أَعْمَ بِمَا تَعْمَلُونَ**، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون، (الحج ٦٩) والبشر ليسوا فقط المسلمين وأهل الكتاب، بل كل أولاد آدم، وقد تأجلت خلافاتهم الدينية إلى يوم القيامة، يقول تعالى عن كل نفس بشرية: **لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**، ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون، (الأنعام ١٦٤). وعن الحكم بين البشر جميعاً يوم القيامة يقول تعالى

يأمر النبي بإعلان هذه الحقيقة: **قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون» (الزمر ٤٤) ونكتفي بهذا القدر من آيات القرآن التي تؤكد أن الخلافات الدينية بين البشر مرجعها إلى الله تعالى وحده يوم القيامة، وهذا ما يسرى على الأنبياء أنفسهم... فهل يجوز بعد هذا لمسلم محب لدينه أن يدعي لنفسه خصوصية من خصوصيات رب العزة؟

● إن أمور العقيدة مرجعها إلى الله تعالى يوم القيامة... ولكن هناك حقوق للبشر في النساء والأموال والأعراض، ومن يقترب جناية على غيره فالعقوبات تنظره من المجتمع في الدنيا قبل الآخرة، وذلك تشريع الله سبحانه وتعالى في ضبط حركة المجتمع... وهذا يكون مجال القضاء البشري في حماية حقوق الأفراد مع الالتزام بتشريع القرآن وسريانه على الأمير والأجير دون تعريف أو تزيف، وعلى سبيل المثال فقد توسعوا في عقوبة القتل... وهي في النقصان... فقط وجعوا شمل الزنا في حالة الإحصان، وتشمل ترك الصلاة والخروج عن الجماعة ونسوا حرص الإسلام على حق النساء...

وعن التفريق بين الزوجين:

● ويزعم الزايمون بأن من تشريعات الإسلام التفريق بين المرد وزوجه... وقد سبق أن المناقشين الذين حكم الله تعالى بكفرهم لم يحكم بالتفريق بينهم وبين أزواجهم... ومفهوم (التفريق بين المرء وزوجه) جاء بهذا النص في القرآن الكريم في موضعين:

الأول: في قوله تعالى في تشريع الطلاق: **هُمَا مَسْكُونٌ بِمَعْرُوفٍ** أو **فَارْقَوْهُن بِمَعْرُوفٍ** (الطلاق ٢) وقوله

تعالى: **وَإِنْ يَتَفَرَّقَا فَعَلَى اللَّهِ كَلَامٌ سَعِيثُهُ** (النساء ١٢٠) والواضح هنا أن قرار التفريق راجع للزوج أو للزوجين معاً، وليس من طرف خارجي لا شأن له بالموضوع.

الثاني: في قوله تعالى عن أعراب الشياطين أصحاب الأعمال السحرية المزعومة: **فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ**، (البقرة ١٠٢) هذا يأتي التفريق بين الزوجين من عامل خارجي أو تدخل شيطاني يزين لأحد الزوجين أو كليهما كراهية الآخر، والله تعالى يقرع صاحب هذا العمل بسوء المنصور وبأنه لا خلاف له وإنه ينس للشر الذي باع به نفسه للشيطان.

إلى هذا الحد يبلغ حرص القرآن على سلامة الحياة الزوجية وأن تكون بمنحاة من التدخل الخارجي الذي يهددها، بل إن القرآن جعل من واجب المجتمع أن يتدخل لإصلاح ما بين الزوجين إذا احتدم بينهما الشقاق حتى يوفق الله بينهما (النساء ٣٥) فالتدخل الخارجي يكون للإصلاح فقط وليس لتخريب البيوت، والزواج أقدم شريعة إلهية أو هو، البديل الشرعي للزنا والبهاء المحرم، والله تعالى أخبر بأن أكثرية البشر يختلط لديها الإيمان بالشرك، **وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ**، (يوسف ١٠٢) **وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**، (يوسف ١٠٣) فهل يمكن زواج أكثرية البشر باطلاً؟ ولكن الاعتقاد القلبي شيء وتشريع الزواج شيء آخر... فالمشرك يخرج زوجاً شرعياً صحيحاً بغض النظر عن عقيدته. وأجداد النبي عليه الصلاة والسلام عاشوا قبل الإسلام وسط مجتمع مشرك، ومع ذلك فإن النبي عليه السلام جاء من تكاح شرعي عبر الآباء والأجداد، والله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته... ويقول أن

تأتيه الرسالة تزوج محمد بن عبد الله زواجا شرعيا من السيدة خديجة، وكذلك فعل أصحابه. ولم يحدث بعد الإسلام أن نزل تشريع يعتبر الزوجات السابقة فاسدة لأنها نمت في مجتمع مشرك، ولكن الذي حدث أن القرآن اعتبر كل الزوجات السابقة للأحياء والأموات زوجات شرعية، وافتخر العرب بحفظ أنسابهم عن طريق ذلك الزواج الذي كان قبل الإسلام.. واستمر الصحابة في الزواج بنسبهم وحمل أولادهم الأنساب نفسها. بل إن تشريعات القرآن في الزواج جاءت بتعديلات كلها في صالح المرأة، ولكن لم يتمرض لكيفية عقد الزواج، لأن الكيفية كانت ولا تزال شرعية.

● بل هناك أكثر من ذلك، فقد جاءت التعديلات التشريعية في القرآن بتحديد المحرمات في الزواج من الأم والابنت والأخت وخلافه.. وبعض هذه التعديلات كانت نفس حالات محدودة كانت موجودة عند نزول ذلك التشريع في المدينة، وأعلى بذلك ما كانت الجاهلية تبجحه من زواج الابن من تزويجها لأمه من قبل، ومن جمع الزوج بين الأختين في الزواج، نزل القرآن يحرم ذلك ويقول: «ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقحاً وساء سبيلاً»، وقال في تحريم الجمع بين الأختين في الزواج: «وإن نكحتموهن بين الأختين إلا ما قد سلفه (النساء: ٢٢)» (٢٣) لقد اعتبر القرآن زواج الابن من مطلقة أو أرملة أبيه فاحشة ومقحاً وساء سبيلاً، وتلك صيغة مشددة في التحريم، كما حرم أيضاً الجمع بين الأختين في الزواج، ومع ذلك فقد استثنى من التحريم تلك الحالات الفردية التي سلفت وكانت موجودة حين نزل التشريع للثرائي، وأصبح التحريم متطفاً بأي حالة تأتي بعد نزول ذلك للتشريع.. والمعنى أن القرآن لم يحكم بالتفريق في تلك الحالات الفردية المعقدة، وكان عليه التصحية

بها في سبيل قانون إلهي مستمر إلى قيام الساعة، ولكن إلى هذا الحد بلغ حرص القرآن على استمرار الأسرة حتى لو كانت تخالف تشريع القرآن، فزال التشريع السماوي ولكن مع استثناء بالإبقاء على تلك الأسر القليلة العدد. وهكذا لا نجد على الإطلاق في تشريع الإسلام تفرقاً بين زوجين في المجتمع للمسلم المسلم الآمن.

● وهناك حالة استثنائية بالغة الخصوصية تعرض لها المسلمون والمشركون بعد الهجرة، فقد هاجر رجال المدينة ورفضت زوجاتهم الهجرة تسكاً بالدين والوطن، وهاجرت نساء المدينة وتركين أولادهن تسكاً منهن بالإسلام.. وأصبحت المدينة ومكة في حالة حرب وتم الانفصال للنام بين أولئك الرجال والنساء، وكان لابد أن يذلل تشريع يتحول به الانفصال الفعلي إلى فراق شرعي حتى تتزوج المشرقة في بلدنا من مشرك في مكة، وحتى تتزوج المسلمات والمسلمون المهاجرين إلى المدينة ويزل حكم الله بأن يدفع الرجال مهر النساء للأزواج السابقين. يفعل ذلك المؤمنون والمشركون، ويبدأ زواج جديد بعد إتمام الفراق الواقعي.. وذلك ما جاء في سورة (الممتحنة) التي نزلت بتحريم الوالدة بين المسلمين والمشركين المعتدين، مع الأمر بالبر والقطع مع المشركين الذين لم يعتدوا على المسلمين ولولا حالة النداء والحرب بين مجتمعي مكة والمدينة ما احتاج المسلمون والمشركون إلى نزول هذا التشريع، فهو تشريع لبناء الأسر وليس للتفريق بين الأزواج، لأن التفريق كان وقفاً مؤلماً وكان يستلزم حلاً.. وجاء الحل..

● وتذكر كتب السيرة أن ابنين لأبي لهب كانا على وشك الزواج ببنتين للنبى، ثم تركاهما بتأثير أبي لهب وأم جميل، وتذكر السيرة أيضاً أن زينب بنت النبى

تزوجت من مشرك بلغ من إخلاصه لمعبدته أنه اشترك مع المشركين في موقعة بدر، ثم أسره المسلمون، ويعتد زوجته بنت النبى بعد لتغذى به زوجها من أبيها.. أى أنها بقيت مع زوجها في مكة ولم تتركه ليهاجر مع أبيها إلى المدينة.. مع إسلامها، ثم تركت زوجها فيما بعد وهاجرت ثم لحق بها زوجها مؤمناً.. والمستفاد من ذلك أن الزواج شرعية الله بغض النظر عن العقائد، وإنه ليس في تشريع الإسلام التفريق بين الزوجين بسبب العقيدة إلا إذا اختار ذلك وافترقا عن بعضهما بعضاً إرادتهما. والله المستعان.

الخاتمة

● هناك فسوة هائلة بين تشريع القرآن وتشريع الفقهاء في موضوع الحبة وحرية الفكر والعقيدة، وخصوصاً فقهاء المصوّر المتأخرة.

١ - تشريع يؤكد على حرية العقيدة وعلى أنه لا إكراه في الدين، لا إكراه في دخول الدين، ولا إكراه في إقامة شعائر الدين ولا إكراه في الخروج من الدين إلى دين آخر.

والفقهاء يحكمون بقتل المرتد ويقول الكاساني صاحب «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع» المتوفى سنة (٥٨٧هـ) إن المرتد «لا يقر على الردة بل يجبر على الإسلام إما بالقتل إن كان رجلاً بالإجماع، وإما بالحبس والضرب إن كانت امرأة إلى أن تموت أو تسلم، وإن المرتد مباح الدم وإن قتلته إنسان قبل الاستتابة بكرة له ذلك ولا شيء عليه. أما المرأة المرتدة فلا يباح نكاحها عند الفقهاء الحنفية ولكنها تجبر على الإسلام بالحبس ثم تخرج كل يوم للاستحابة. وأفتى الكرخي (١٨) بأن تضرب أسوأها في كل مرة تعزيراً، وأفتى الشافعي بقتلها..

وهذه القصة السادسة التي حكم بها الفقيه الكاساني الحنفى لا تخلو من تناقض على عادة الفقهاء فهو يقول فى الجزء الثانى من كتابه: «إن الزدة لو اعترضت على النكاح رفعت». فإذا قارنته أو كانت فى بدوئيه فإنها تمنع من الوجود. ثم ينسب هذه الفتوى فى الجزء السابع فيقول: «إنه لو ارتد الزوجان معاً أو أسما معاً فهما على نكاحهما» (١٩). والحديث يطول عن تناقض الفقيه مع نفسه. ومع الآخرين فى الأحكام ولكن هذا التناقض مع القصة السادسة فى أحكام تقابله سماحة القرآن الذى لا عوج فيه ولا اختلاف.

٢- تشريع القرآن وأمر بالإعراض عن الخصوم فى الرأى وللتعامل معهم بالمعنى وإرجاء الحكم إلى الله تعالى يوم القيامة. مع الاحتفاظ لهم بمشاعر الصنف والرد الجميل. يقول تعالى للنبى «وإن الساعة لأتية» فاصفح الصنف الجميل، (الحجرات) ويقول فى الصنف عنهم «فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون» (الزخرف: ٨٩) والتشريع نفسه للمؤمنين بأن يغفروا ويصفحوا للمخالفين لهم فى العقيدة وانتظارا إلى يوم القيامة، يقول تعالى: «قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله ليجزى قوما بما كانوا يكسبون، من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها» ثم إلى ريكهم ترجعون، (البقرة: ١٠٤).

أما تشريع الفقهاء فويقم للخصوم فى الرأى من المسلمين محاكمة ويحكم عليهم فيها بالزينة والنفاق قبل المحاكمة ويبيح نساءهم ويحكم بالتفريق بينهم وبين أزواجهم. ولا يقبل لهم توبة أبداً،

فإذا كان الله تعالى يغفر لهم لا يغفرون وإذا كان رب العزة جل وعلا يمهل إلى يوم القيامة فهم لا يتسامحون ولا يمهلون، وإذا كان النبى ليس له من الأمر شيء فهم يجطلون لأنفسهم فى الأمر شيئاً وأشباه.

● إذن هو تناقض هائل بين تشريع القرآن وتشريع الفقهاء.. وتشريع القرآن يقوم أساساً على العدل والوسط لئلا فهو المثل الأعلى لكل تشريع فى كل زمان ومكان.. أما تشريع الفقهاء فقد كان ثورة طليعية للقرن الوسطى، وهى عصر التخصيب والظلم وسفك الدماء باسم الدين.. ولقد تخلص العالم من مخلفات المصور الوسطى وتطهرها وتزمتها وحروبها الدينية، وبذل العالم فى عصر حقوق الإنسان ومحاولة البحث عن صيغة يقدر بها من قيمتى الحرية والعدالة الاجتماعية، وبدأنا فى العالم العربى والإسلامى تنسم رياح الحرية ونبدأ فى بناء الدولة الإسلامية. وإذا بأفكار المصور للوسطى تعود فى الحركة الأصولية السلفية التى تطمح فى الوصول للحكم لتعود بنا إلى المصور الوسطى بينما يعيش العالم ثورة المطومات ويقسم عالم الخليفة الحية وعالم الهجوم والمجرات..

● وينتقل هذا للتيار من نجاح إلى نجاح، ويقتل خصومه ويحكم بكفرهم ولا يجد من الناس إلا التصفيق، لأنه يزعم أنه يتحدث بالإسلام، والإسلام منه برىء، والقرآن أبلغ حجة ترد كيدهم، ولكن المشكلة أن صوت القرآن لا يجد من يسمعه.. فمتى نحاربهم بالقرآن وما كان عليه رسول الإسلام؟ ■

الهوامش

(١) تحدث المارودى عن المحدود (الجرالم) فحصرها فى الزنا والسرقة والخمر والقتل والجنايات. (الأحكام السلطانية: أحكام الجرائم ٢١٩، ٢٢٩)

(٢) التفاضل فى الأحكام السلطانية للمارودى: الباب العشرين ٢٤١ : ٢٥٦ أحكام الحمية. طبعة الطبى، الطبعة الثالثة ١٩٧٣.

(٣) روى الغزالى فى (الإحياء) أن رجلاً طوع بالحمية فكان لخليفة المهدي يعاقبه أولاً أن الرجل أثبت لخليفة ولامه للدولة.

(٤) راجع منتظم لابن الجوزى: ج ١١ ص ١٢٣، ١٢٤، ٢٠٧.

(٥) إحياء علوم الدين: ٢ / ٣٠٨، ٣٧٨. ط. الهادى الطبى.

(٦) إحياء علوم الدين ج ٤ / ٢٤٠، ٢٥٢.

ويراجع أيضاً للغزالى كتاب (مشكاة الأنوار) تعليق أبو العلا عفيفى: الهيئة العامة للكتاب من ص ٤١ - وما بعدها.

(٧) الأحكام السلطانية ٥٧، ٢٢١، ٢٣٩.

(٨) فلسفى ٧٨ / ٥٥٥، ٣٥ / ١١٠. ط. السعودية.

ورسالة الحمية ١٠٧-٤٨-٥٠-٥٣.

(٩) نفسه الحمية: ٣٩٠/٧، ٣٩٢ مكتبة دارالتراث.

(١٠) أبو بكر جابر الجزائري: منهاج المسلم. مكتبة التكتيات الأخرية من ٥٣٧.

(١١) موطأ مالك ٣٢٥: رواية محمد الشيبانى صاحب أبى حنيفة مكتبة الطبى، الطبعة الثانية.

(١٢) من مقدمة السعق لمرطأ مالك، ص ١٣.

(١٣) الموطأ ٣٠٨-٣١٠.

(١٤) الموطأ: ٣١٠.

(١٥) مجلة القاهرة العدد (١٢٢) يناير ١٩٩٣، ص ١١٦-١٢١.

(١٦) الشافعى: (الأب) ١٤٥: ١٤٩.

(١٧) المخرج نفسه ١٤٩: ١٥٥.

١٨ - بئاع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ٢ / ٢٧٠، ٢٧١، ١٣٤.

١٩ - المراجع نفسه، ٢ / ٢٧٠، ٢٧١، ١٣٦، وألقى المارودى بأن الزواج لا يطل بارتداد

قا في وقتنا الحاضر تجرى في العالم الإسلامي المعاصر عملية بحث وإحياء القيم الأصولية للدين، والعمل على تطبيقها بأشكال مختلفة. فمن حيث المبدأ الديني: تجرى المحاولة للتطبيق نظرية إقامة المجتمع الإسلامي المثالي، وتكوين حكومة إسلامية عالمية. ومن حيث المبدأ السياسي: إدارة الصراع للاستيلاء على السلطة بأحد طريقين، إما بطريق القوة، أو بطريق الوسائل الدستورية، ومن ثم تحقيق النموذج السياسي الأصولي في جمهوريات متفرقة على أسس ومبادئ الشريعة الإسلامية.

فلذا تحدثنا عن بحث المبادئ الأساسية التي كان يدور على أساسها المجتمع والدولة في عصر محمد (صلى الله عليه وسلم) نهد أن العلماء والباحثين، وضمهم علماء وباحثو الدول الإسلامية، يؤكدون على أن ذلك غير متحقق في وقتنا الحالي، وأن الحديث عنه يعتبر شذوفاً من ضروب الأساطير. فحتى المملكة العربية السعودية والجمهورية الإيرانية لا يمكنهما الجزم بتحقيق هذا النموذج كاملاً، على الرغم من أن كلا منهما ترى أنها تهجد نموذج الدولة الإسلامية. وعلى كل حال فلا بد من التعامل مع الدعوة المطروحة لإحياء المبادئ الأصولية للإسلام باهتمام شديد، كحقيقة واقعة، نظراً لتأثيرها وفعاليتها الشديدين، واللذين يستمدان زخمهما من كون الدعوة مطروحة كشعار للنضال السياسي. وعليه فمن الصعب رسم خريطة سياسية للعالم دون الأخذ في الحسبان تلك الحركات التي تطرح هذه الدعوة.

وفي بحثنا هذا نرى أن الفرق، بين الأصوليين الذين يقدرون أن الحكومة الإسلامية هي شرط تحقيق المجتمع الإسلامي وبين الإسلاميين الذين يستخدمون هذا الشعار في النضال السياسي بهدف الاستيلاء على السلطة،

الأصولية الإسلامية

المعاصرة :

مأزق سياسي

أم خيار للتنمية؟

ل . بولوسكايا

ترجمة: أشرف الصباغ

لا يلعب دوراً مبدئياً هنا. خاصة وأن التمييز بين الأصوليين والإسلاميين صار على درجة عالية من الصعوبة مع وجود ذلك الفريق الثالث الذي يدعى أصحابه بالمتعاطفين أو بمناصري فكرة بحث وإحياء الإسلام للمواكب لطروف التطور، ومع رفض هذا الفريق أو اللجوء من قبل الأصوليين والإسلاميين على حد سواء. ولذا فضلاً عن التعامل مع هذه المصطلحات الثلاثة: «الأصوليون»، و«الإسلاميون»، و«المتعاطفون»، كمفردات، على اعتبار أن الفرق بينها لا يلعب دوراً حيوياً فيما نطرحه كما ذكرنا آنفاً^(١)، وعلى الرغم من أن الأدبيات في الغرب وفي الدول الإسلامية تتناول هذه المصطلحات كمفاهيم مختلفة. أما بخصوص اختيار الإسلام السياسي، الذي لم يتحدد الموقف منه بعد، والذي لم يتم تسويته مطلقاً حتى يومنا هذا. فإنه من السابق لأوانه أن نتحدث عن إخفاقه (تجرباً) أو نجاحه (أولها في روا)، أو أن نتحدث عن انتصار العثمانية (تجرباً) لاستنتاجات ج. بيسكاتور) وذلك لأن الواقع السياسي للعالم الإسلامي يحض جميع هذه التأكيدات والاستنتاجات.

قبل كل شيء فإن دساتير الدول الإسلامية، التي تمت صياغتها بعد الحرب العالمية الثانية، قد حددت وضعاً رسمياً معيناً للإسلام على مستوى (إطلاق) المسامات، وإعلانه كدين رسمي للدولة، ومن القوانين التي تعطي الحق فقط للمسلمين في شغل بعض الوظائف الحكومية المهمة... إلخ). وكان هذا يعتبر أول انتصار للإسلاميين على المجالس الوطنية. وبالرغم من أنه خلال السنوات العشر الأولى لاستقلال هذه الدول تم إعلان المبادئ الإسلامية شكلياً، بينما حاولت الأنظمة الحاكمة الجديدة تحقيق نموذج الدولة على النمط الغربي - بزل الإسلام عن الهياكل الحكومية، وإعادة



جمال الدين

قوانين الدولة عن الشريعة، وإدارة التعليم والقضاء عن طريق المجالس... إلخ)، إلا أن بعض الحكومات الملكية العربية اتخذت طريقاً آخر منذ البداية. فكانت المملكة العربية السعودية في مقدمة تلك الدول التي شكلت بعض التنظيمات الإسلامية فيها، كإجراء تقليدي متبع، جزءاً من هيكل الدولة. بيد أنها واجهت معضلة عويصة في بداية الثمانينيات، على حد تأكيدات عديد من الباحثين العرب والغربيين، وهي كيفية التوفيق بين الدراما المفاجئ والتحول السريع وبين المذهب الروابي المتزمت. وحتى يومنا هذا لم تحل هذه المعضلة. لأن العودة إلى منابع إصفاء الروحي في الإسلام، عند الروابيين والأصوليين، تعني معاداة الغرب ورفض عملياً التحديث، حتى ولو طرحت المبادرة لذلك من قبل النظام الحاكم. وعلى النقيض من نموذج المملكة العربية السعودية تقف ليبيا كدولة تمتلك نموذجها الخاص أمام النماذج الغربية، وألقاها منذ البداية على انتهاز سياسة خارجية مضادة للغرب والإمبريالية. وعلى أي حال فإن الاستقرار النسبي للدولة هنا متوقف على التركيبة القبلية، وعلى التنظيمات الاجتماعية الإسلامية الفنية، كما في السعودية والكويت والإمارات.

أما الدول الأخرى التي أعطت شكلياً انتماءها للثقافة الإسلامية واتبعت نموذج دولة المجالس على غرار النمط الغربي. فقد أجريت بها محارلات لبعض الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية دون الأخذ في الاعتبار الخصائص الثقافية والمضاربة السائدة في المجتمع، وكذلك خصائص النفسية الاجتماعية في علاقتها بالتطور السياسي. ولذا فقد بدأت أزمة هيكلية ما لبثت أن عمت، في نهاية السبعينيات، عدداً كبيراً من الدول التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية

الثانية. وبشكل عام فقد كانت الأزمة مصحوبة في العالم الإسلامي بكل الأزمات السياسية، ومن ثم بأزمة تزايد نشاطات الإسلاميين. في هذا الوقت ظهرت قضية حادة لم تكن في صياغة نموذج تطوره الطرق الخالصة، للفكرية الثالثة. المكون من خليط من للرأسمالية والاشتراكية، ومن الشرق والغرب، بقدر ما كانت في اختيار النموذج المبني على القيم الملازمة لواقع متغيرات العصر الحديث. وفي الوقت الذي تأخر فيه القوميون عن صياغة هذا النموذج، استطاع الإسلاميون في البداية تقديم برنامج يتضمن البديل (الخيار) من أجل بحث القيم الإسلامية الأصولية التي كانت موجودة في صدر الإسلام، ومن أجل تأسيس الدولة الإسلامية. ولم يكن هؤلاء الأصوليون أول من أظهر ردة فعل أو فكر في المشاكل الناجمة عن تصادم الحضارة الإسلامية مع الحضارة المسيحية الغربية. فالإصلاحيون المسلمون (في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين) وضعوا، كما هو معروف، تصوراتهم لـ «مصالحة» الشرق والغرب، وتحديث الإسلام ونهجته للثقافة الغربية، مع اعترافهم الواقعي بتلك الأخيرة. إلا أنهم لم يكونوا سياسيين، أو محرضين يمكنون القدرة على التعامل مع إنسان للشارع العادي، بل كانوا نظريين يمثلون النخبة المثقفة من المسلمين. أما الدعاة والمفكرون على حفظ العادات والتقاليد والقيم الإسلامية فقد أقلقهم مصور الإسلام وصورته أمام الغرب، ومع عدم تقبلهم لهذا الغرب، وعدم إيمانهم بإمكانية إحياء أو تغيير أي شيء، فقد أقروا بذهاب ورسوخ المبادئ الواردة في القرآن والسنة وقوانين الشريعة، ولم يقبلوا إلا بتفسيراتهم، واستعذروا من ذلك تفسيرات المدارس الأساسية للأئمة. ولم يروا أيضاً ضرورة لوضع نموذج خاص للدولة الإسلامية،

وإنما اكتفوا بالاسترفاد بالنموذج الإيراني الشيعي، وبالسلطة الحاكمة رجال الدين الرسميين. أما الأصوليون فقد أخذوا منحى آخر. على الرغم من وجود بعض النظريين للكبار بينهم، من أمثال أبي الأعلى المودودي و سيد قطب. فكانوا في الغالب سياسيين ودعاة محرضين وممارسين نشطين، وجهاوا التدقيق للقومي لرجال الدين الرسميين، واستطاعوا أن يمثلوا مصالح الممتهقين والمعدمين وشرائع الطبقة الوسطى عن طريق وضعهم الذي تبرز خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وأسما في فترة ما بين الحربين العالميتين أحزاباً سياسية صارت فيما بعد العامل الرئيسي لواء (تأسيس وتحزيب) الإسلام خلال سنوات المبعوثيات والماندينيات والتسمينيات. وهؤلاء بالتحديد هم الذين حولوا فكرة بحث الإسلام وإقامة الدولة الإسلامية إلى شعار للنضال السياسي، ومن ثم حاولوا صياغة ذلك للنموذج الذي يمكنه أن يعطي حلولاً للإشكاليات المعاصرة انطلاقاً من أرضية إسلامية.

لقد حدد العالم والمشتق الفرنسي أوليفر روا بدقة تلك المسائل التي طمح الإسلاميون إلى حلها، فكتب: «إن الفكر الإسلامي يبحث عن بديل لنموذج الدولة المستوردة وتفكك المجتمع. ولديه ما يقوله حول التخلف عن أوروبا، وحول التصنيع والاقتصاد الإسلامي.. إلخ، بل ويعترف هذا الفكر بأن العثمانية والقومية لا تتواءم بالفعل عملية التحديث. فتعاليم الرسول - ﷺ - تسمح بالأخذ بأسباب التطور التاريخي والاستفادة من التقدم وبذلك يمكننا تحقيق وإتمام عملية التحديث والتمكن التي لم تعد ظاهرة صعبة أو مستعصية على إمكانيات المجتمع الإسلامي.. إلا أن محاولات الإسلاميين لحل هذه الإشكاليات - من وجهة نظر أوليفر روا - قد باءت جميعها بالفشل.

وعلى الرغم من هذه التأكيدات فإن الإسلاميين - الأصوليين في مجمل العالم الإسلامي لم يتفكروا الساحة. وتعتبر عملية إطلاق التأكيدات أو الأحكام القاطمة عليهم في الوقت الحاضر سابقة لأزمنتها. فمشاطلتهم الدعائية والسياسية التي تهدف إلى «أسلمة» الدولة لم تكن جميعها فاشلة. وعليه فمن الضروري أن نسوق بعض الأمثلة لفهم ذلك النموذج، الذي طرحه أصوليون للنصف الثاني من القرن العشرين بخصوص الدولة والمجتمع. حيث إن بحث المجتمع الإسلامي بشكل واقعي، على ضوء المتغيرات المعاصرة، غير مرتبط لديهم مباشرة بإقامة الدولة الإسلامية العالمية (على الرغم من أن ذلك سيطر دائماً هدفهم الرئيسي). ففي بداية الخمسينيات من القرن العشرين كتب سيد قطب وهو واحد من أكبر الأيديولوجيين العرب، ليس من الضروري إطلاقاً إدارة وتوجيه جميع الأراضي الإسلامية المترامية الأطراف من قبل حكومة مركزية واحدة. لكن المهم أن يتوحد هذا العالم تحت راية الإسلام، وأن تطبق فيه القوانين الإسلامية، إن بحث المجتمع الإسلامي مرتبط لديهم مباشرة بـ «أسلمة» الدول الإسلامية ووضع حدود واضحة وملموسة لها. والد «أسلمة» هنا تعني قبل كل شيء أن تكون الشريعة أساس قانون الدولة والقاعدة الأخلاقية والنزوعية التي يطلق منها سلوك المسلمين. أما النظرى الأصولي ذو النفوذ العظيم في الشرق والغرب أبو الأعلى المودودي فقد كتب (في وقت واحد تقريباً مع سيد قطب): «هذا هو الله، وليس بإنسان، إرادته يجب أن تكون قانوناً للعالم الإسلامي... فالكتاب (القرآن) والرسول (محمد) وضعا من أجل هذا العالم مجموعة من الشرائع والقوانين الدنيوية التي تسمى بالشريعة، وعلى المجتمع أن يخضع لهذه الشريعة». ويدون شك نجد على ضوء

هذه الأمثلة أن المواقف والآراء السياسية لبعض الأيديولوجيين الأصوليين وأحزابهم السياسية متفارقة فيما بينها. وهذا التسفاوت قبل كل شيء يخص الوسائل والطرق التي يتجهونها من أجل الوصول إلى هدف الـ «أسلمة» . فالمستطرفون، مثلا، يتطلعون إلى السلطة، ويتخذون العنف وسيلة للتضام على الأشكال والمنظمات العلمانية. وفي الوقت نفسه مستعدون بقناعة تامة للتحارب مع، أو استخدام، التنظيمات والمبادئ الحكومية العلمانية لتقرير مبادئ الشريعة إلى الدستور وقوانين الدولة. كما أنهم على استعداد كامل للعمل للعنلي من خلال المعارضة البرلمانية.

إن تزايد حدة نشاط الأصوليين مرتبطة، كعادة بتفافهم الأزمة السياسية والاقتصادية في هذه الدولة أو تلك. وفي الوقت نفسه تكون هذه النشاطات عبارة عن ردود أفعال ضد التوجه نحو اتخاذ النموذج الغربي للدولة وللإقتصاد، وذا على تمضييق الخناق على نشاطات المنظمات الاجتماعية للتقديرات أو تجاهل وإهمال الشعور الاجتماعي العام. ومن الأمثلة الواضحة على هذه النشاطات ذلك الوضع السياسي الذي ساد في عديد من الدول الإسلامية على مشارف الثمانينيات. فالنظام الليبرالي نشأه إيران دفع إلى السلطة بنظام الجمهوري «الديموقراطي» . وفي باكستان لم تصمد القوى السياسية، التي استرشدت بالنموذج الغربي للتحديث، وكان عليها أن تترك الساحة لنظام ضياع الحق العسكري المدموم من قبل الأصوليين، والذي حاول إجراء برنامج له «أسلمة» . أما التحديث على النمط السوفييتي في أفغانستان فقد دفع إلى الساحة بحركة أصولية شرسة، لم يستطع التدخل العسكري السوفييتي تدجيلها أو القضاء عليها، وإنما على العكس فقد ضاعف من

شراستها. وعلى أراضي طاجيكستان التي تمزقت بسبب الصراع على السلطة، بين المجموعات العرقية الكثيرة تحت شعار الإسلام، ظهرت دولة جديدة أصبحت ملامكا للأجندتين الطاجيكيتين وكرأ للمحاربين الإسلاميين الطاجيك. وحتى في المملكة العربية السعودية، كما يقال، فكل خطوة على طريق التحديث أو التقارب في السياسة الخارجية مع الغرب تواجه بردود فعل عاصفة من قبل الأصوليين، الذين يرتبطون بعلاقات صعبة ومعقدة مع الأسرة الحاكمة حتى وقتنا هذا. وفي عديد من الدول الأخرى كان ظهور الأصوليين يقابل بالبطش والقمع، وإذا ظلوا يطمعون في إطار من السرية (مصر - سوريا - تونس - وبعض الدول الأخرى) . وفي كل مرة يصعد هجماتهم المتكررة كان يتم رصد حالة من التقهقر والركوس من قبل الوطنيين والمثقفين العلمانيين، إضافة إلى التساهل المستمر من قبل الحكومات في رصد وتحديد علاقة الإسلام بهيكل الدولة. ومن أمثلة ذلك رفض المبادئ العلمانية بعد الثورة الأصولية في بنجلاديش، والتي وجهت ضربة قاسمة لنظام مجبور رحمن العلماني. وكذلك قناعة النظام الدستوري بالإبقاء على عناصر «أسلمة» الدولة بعد تغيير نظام ضياع الحق وإقامة نظام بنغازير بوتو الليبرالي بعد ذلك. وأيضاً دعم التوجه للإسلام في الدول التي رفعت الشعارات الاشتراكية في الستينيات مثل سوريا والعراق واليمن. زفي نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات تعززت للزعة لدى الأصوليين في التوجه نحو السلطة عن طريق الوسائل الدستورية. وحدث ذلك في البداية بالآرين، ثم في الجزائر التي حاولت فيها الحكومة إقصاء الأصوليين عن مواقعهم فحدثت عديد من المشاكل التي هددت استقرار الدولة والمجتمع بالكامل. وبمقارنة ذلك مع ما حدث في



سيد قطب



جمال الدين الأفغاني

طاجيكستان، مع الأخذ في الاعتبار جميع خصائص النظام الشيوعي السابق فيها، فإن نزعة الأصوليين للقفز على السلطة نشأت من جراء ذلك وبشكل تلقائي. وعلى ضوء الخبرات التاريخية، فمن البديهي تماماً أن فعاليات القوى السياسية الأصولية، وتأثيرات البديل الغربية والاشتراكية، لم تستفد إمكانياتها بشكل كامل حتى الآن. وعلى ضوء ما نراه من أحداث في العالم الإسلامي فإن تكوين أو إنشاء نماذج الدولة المبنية على مثل الأصوليين العليا له «أسلمة»، ويكبد للنماذج الغربية، غير متحققة في الواقع. لكن ما نراه هو مجرد محاولة لإضفاء الصبغة الإسلامية على هياكل سياسية جديدة، وعلى أشكال مختلفة لتواجد خليط من المنظمات العلمانية والمنظمات الاجتماعية التقليدية. ومن الواضح أن استمرارية هذا النموذج أو ذلك تعتمد بقدر كبير على ما يمكن الأخذ به من مقومات النظر الثقافي والعلمي والقيم الحضارية والثقافية. وفي الحقيقة فإن كل ما يجري وما يحدث عبارة عن تلمس للتمسرة الإسلامية مقترناً بسور وأشكال من ردود فعلها تجاه القيم الغربية.

إن التناوب بين عمليتي الترجحه نحو التحديث الغربي و«أسلمة» هياكل الدولة يذكّرنا ظاهرياً بالعملية التاريخية «الركن إلى الأمام» و«التراجع إلى الخلف». إلا أن هذه العملية هنا تمتلك خصائص مهمة للغاية، وتستلتي التطور ذا الشق الأحادي. فلا يجوز أن نسمي الطريق لغربي بـ «الركن إلى الأمام» أو نسمي الإسلام بـ «التراجع إلى الخلف». لأن النموذج الإسلامي البديل والخيار الإسلامي، نحو التطور لا يعتبر «تراجعاً» إلى الخلف، بل شكل آخر للحركة إلى الأمام، ولكن على أسس أخرى وبطريقة مختلفة. حتى هؤلاء العلماء الذين يفتنون مسند أفكار ونشاطات الأصوليين

الإسلاميين ويقيمونها بشكل سلبي، لا يمكنهم إنكار أن ما يحدث هو محاولات للإصلاح بهدف «الحاق بالعالم المعاصر» (ويتم تحقيق هذه المحاولات إما عبر الأساليب المتطرفة أو عن طريق الوسائل السلمية. لكن كـ «كثيراً من الأصوليين» يميلون إلى ممارسة الوسائل المتطرفة ومن بعدهم مستطرفو دول الكمونث). ففي دول العالم الإسلامي تجري عملية تكوين منظمات حكومية معاصرة (مؤلف عليها من قبل الغرب) متزامنة مع إجراء عملية إحياء للتطبيقات الإسلامية، ومن ثم إعداد هذا الخليط من التطبيقات للطرفين المعاصرة. والركن إلى الأمام، في وأحد من هذين الاتجاهين سوف يجر خلفه الانتهاء الآخر بشكل حتمي، وهكذا تجري عملية التوازن لهاتين العمليتين. فالأولى: تكوين خليط من التطبيقات الغربية والإسلامية، والثانية: إضفاء الصبغة الإسلامية على هياكل حكومية جديدة ومعاصرة. وتغليب أحد النموذجين بشكل مطلق، بصرف النظر عما إذا كان الغربي الراكض أو الأصولي المسجل، سيؤدي الدولة إلى مأزق يمكن أن يستمر فترات طويلة. هذا إن لم تتلجر أزمة ثورية في مرحلة ما. وبناء عليه فمن غير الممكن أن يوجد الغربي فقط أو الإسلامي فقط. وأبسط الأمثلة على ذلك هي إيران، حيث إن نموذج «أسلمة» الأصولي محقق نسبياً في أشياء غير قليلة. فطلي الرغم من أن صورة إيران المعاصرة مليئة بالنساء المتحدرات بالسواد، وبالحرص الإسلامي في الشوارع، وبسيطرة الشريعة على قانون الدولة، وبالتعميم الواسع لنظام التعليم الإسلامي. إلا أن الوضع ليس كئيباً إلى حد كبير، لأن هذا ليس النموذج الإسلامي الخالص، ولين ذلك المجتمع المتحجر كما نتصور. ففي هذه الدولة يوجد برلمان وديمستور (على عكس ما هو

معروف في الدولة الإسلامية الكلاسيكية حيث الديمستور الوحيد هو القرآن). ويؤكد كثير من الباحثين أنه بإيران تسير عملية «تراجع» مستمرة نحو إجراء توازن حتمي بين التطبيقات الإسلامية والأخرى العلمانية. وعلى النقيض من ذلك يأتي نظام تركيا العلماني. فالركن إلى الأمام نحو «علمنة»، والاسترشاد بالنموذج الغربي، قادا بشكل حتمي خلال ٧٠ عاماً كاملة، بعد إلغاء نظام الخلافة، إلى مطالبة عدد من الناس بـ «أسلمة» المجتمع، ولا يمكن للحكومة التركية في أي حال من الأحوال إيمانهم مهما كانت مسألة عندهم، مما يؤكد على أن الإسلام جزء لا يتجزأ من ثقافة السكان. ومما يؤكد أيضاً على انتماء تركيا إلى العالم الإسلامي. والتأكيد الأخير بالذات يدل على مدى انجذاب مسلمي دول الكمونث لنموذج الدولة التركي. باعتبار أن هذه الدولة - على حد تعبير قادتها - تبدو كدولة علمانية ومعاصرة، وفي الوقت ذاته تبقى دولة إسلامية في عيون المسلمين (من المعروف أن تركيا عضو نشط في منظمة المؤتمر الإسلامي).

ففي دول الكمونث الإسلامية يوجد نفوذ محدود للبديل الأصولي. وهذا النفوذ يؤثر نسبياً على الوضع السياسي والهيكلي لدول لها خصوصياتها المميزة تماماً. إلا أن وضع الأصوليين هنا ضعيف جداً بالمقارنة مع الوضع في عدد من الدول الإسلامية الأخرى. فالخضوع لمدة ٧٠ عاماً لنظام الاتحاد السوفيتي، وفي ظل الغياب الحقيقي لحرية العقيدة، يلعب دوراً مهماً في هذا الضعف، وعلى الرغم من ذلك فلا يجب أن نحمل هذا السبب كل النتائج. فهناك أيضاً خصوصية للثقافات الإسلامية التي تشكلت في آسيا الوسطى وما وراء القوقاز وفي القوقاز والمناطق الأخرى من روسيا الاتحادية. فقد كان نشاط الأصوليين في هذه الأرجاء يلقى

مقاومة كبيرة بسبب التأثير الشديد للعادات والتقاليد القبلية البدو والرحل. كما اصطدم هذا النشاط بالمقاومة العنيفة لرجال الدين الرسميين، الذين لم ينصروا حتى الآن نفوذ الجماعات الدينية في دول آسيا الوسطى بالقرون السابقة. إلى جانب ذلك فالصورات حول المطابقة أو المشابهة التركية (الأصول التركية) لعدد من شعوب آسيا الوسطى تحول دون انتشار تأثير الأصوليين. فالتوجهات نحو هذه المطابقة، ومحاولة تحقيق النموذج المشابه للنموذج التركي (باعتبار أن الأصل التركي يجمع بين هذه الشعوب) تقف جميعها ضد الأصولية وتقاوم نشاطات الأصوليين. أما الوسيط الأكثر ملاءمة لنشاط الأصوليين هو تلك المنطقة التي تطرح فيها الصورات عن المطابقة الملاجيكية - الإيرانية. وشهادة إحدى المتخصصات المعاصرات في الثقافة الإيرانية ف. ب. كليشتورينا، ففي سنوات السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين أصبحت الثقافة واحداً من أهم العوامل التي تؤثر في الجغرافيا السياسية (الجيوپوليتيكا) لمنطقة آسيا القفاسية. وعلى منوه هذا العامل يمكن تفسير انجذاب ملاجيكيستان إلى تلك المنطقة. فمئذ رحيل الخوميئي سقط عدد من القيود التي كانت قد تراكت على تطور الثقافة الإيرانية - «أسلمة» الدولة، ولكن يبقى الإسلام بالنسبة لهم جزءاً لا يتجزأ من ثقافة الدولة، ولا يحافظ فقط على دوره في الجغرافيا السياسية والمتعلقة، ولكن يمكن لهذا الدور أن يتعاظم بدرجات كبيرة في ظروف معينة. وفي الحقيقة فإن قادة جمهورية إيران الإسلامية يتعاملون بحرص شديد مع جمهوريات دول الكونولت الإسلامية. ومن الملاحظ أنهم أقلعوا عن فكرة «تصدير الثورة» لكلهم في الوقت نفسه يبدلون جهوداً ضخمة لنشر تأثيرهم بحذر



إدوارد سيد



ديكارت

في هذه الجمهوريات الإسلامية، وخاصة في طاجيكستان. فإيران تتأدى بشكل دائم باتحاد الدول الإسلامية في منطقة آسيا القفاسية بهدف إحياء الثقافة الإيرانية والإسلام. وفي إيران تطبع الكتب المدرسية من أجل طاجيكستان. كما تشجع بمختلف الطرق (رغم أن ذلك ليس على المستوى الرسمي) فكرة تطبيق المبادئ الأصولية للمجتمع الإسلامي، وإنشاء الدولة الإسلامية في منطقة آسيا القفاسية (التي تنتمي إليه طاجيكستان). وكان أول من نادى بإنشاء الدولة الإسلامية بآسيا الوسطى في فترة الثمانينيات هم «الوهابيون». وهذه التسمية غير دقيقة تماماً، لأنهم أسسوا منظمة اتسمت بطابع أصولي من حيث الجوهر، وسيطرت عليها قيادات أعطت الأولوية لأفكار مسيد قطب. في هذه الفترة نادى الوهابيون بالانفصال عن الاتحاد السوفيتي، بالنسبة للمناطق التي ينتشر فيها الإسلام، وتأسيس دولة إسلامية محالية ومجتمع إسلامي على الأسس التي طرحتها أيديولوجيو «الإخوان المسلمين». وفي عام ١٩٨٦م قبض على المرحض الطاجيكي «سعيدوف»، بسبب دعاياته لإقامة دولة إسلامية في آسيا الوسطى. إلا أنه لم تكن هناك مساندة جماهيرية له، حيث إن ذلك كان من رابع المستحيلات في تلك الفترة. وبعد ذلك استطاع جزء من المتطرفين المدعومين من أصولي حزب البعث الإسلامي الطاجيكي أن يقتلوا هذا الشاعر ويرفعوه مرة أخرى. وفي بداية التسعينيات نشب الصدام بين التشكيلات الجديدة والقديمة في السلطة من جهة، وبين المعارضة الممثلة بالديمقراطيين والإسلاميين من جهة أخرى. وتحوّلت هذه الصراعات فيما بعد إلى الحرب الأهلية. وقد تمكنت المعارضة في المراحل الأولى من إقامة حكومة ائتلافية شارك فيها ممثلو الحزب

الديمقراطي وحزب البعث الإسلامي المتحالفين، وكذلك ممثل الحركة الثقافية الديمقراطية (روسوخيز) - البعث، وممثل جمعية (الانباداخشان) في جبال البامير. إلا أن الحكومة لم تستمر طويلا. فانهار التحالف بين الديمقراطيين والإسلاميين على أثر سقوط الحكومة في غمار الحرب الأهلية بين مختلف المجموعات السياسية المدعومة من قبل المناطق والمصادر (والتي حكمتها حتى عام ١٩٩١ م قوى كوليابسك - لينين آباد السياسية، وقوى المعارضة المدعومة من قبل سكان جبال باداخشان). وفي بداية عام ١٩٩٤ م استطاعت التشكيلات الحكومية، ولو بشكل غير كامل، هزيمة وسحق المعارضة التي تضم عدداً من المجموعات السياسية المختلفة، وبفدت بها في خضم العمل السري، ومالياً فالوضع في طاجيكستان يتجه نحو الهدوء والاستقرار النسبي. فالحكومة معترف بها داخل وخارج الدولة، والأهم من هذا وذلك هو اعتراف روسيا التي تشمل الشغل الرئيس لحراسة وحماية الحدود الطاجيكية. ومن ناحية أخرى فقد انتقل المعارضون الإسلاميون إلى قواعد جديدة على حدود أفغانستان للتسيق مع مجموعات حكمتيار و أحمد شاه مسعود والحصول على الدعم والمساعدة. ومن المعروف أيضاً أنهم يخلقون المساعدات من الجماعات الإسلامية، في باكستان، وكذلك من الإخوان المسلمين، وتوجد لهم معسكرات ضخمة بالقرب من مناطق كوندوز و حجكار و هلالوكان، و دافنايز آباد، وكان من المقرر في صيف عام ١٩٩٣ م تنفيذ عملية انتقامية هدفها سلخ منطقة جبال جورنو باداخشان، ذات الحكم الذاتي، عن طاجيكستان، ومن ثم إقامة جمهورية إسلامية على أراضيها، لكن العملية لم تنفذ. إضافة إلى ما سبق فهناك على طول الحدود الطاجيكية - الأفغانية توجد

مجموعات ضخمة وقوية من المقاتلين الطاجيك والمجاهدون الأفغان المسلحين بالأسلحة الثقيلة والطائرات بهدف التصدي لحرس الحدود الروسي. ومن الواضح أن المعارضة الطاجيكية الإسلامية تستفز روسيا للقيام بعمليات عسكرية مضادة. وهذا يطرح السؤال نفسه: هل يمكن القضاء على الإسلاميين الطاجيك عن طريق الوسائل العسكرية فقط؟

لا شك أن هناك عوامل خارجية كثيرة تسبب في دعم مواقف الإسلاميين وأوضاعهم. لكن لا يجب المبالغة فيها، فعلى الرغم من تعاطف إيران معهم، إلا أنها لا تدعمهم على المستوى الرسمي. ولم لا يتوجهون فقط إلى القوى الخارجية بطلب المساعدة والدم، وإنما يتوجهون أيضاً إلى الشعب الطاجيكي، حيث يمكن قاعدة اجتماعية ضخمة داخل الدولة نفسها، خاصة في تلك المناطق القريبة من الحدود. ويجب ألا ننسى خصوصية الوضع في منطقة جبال جورنو باداخشان، والتي لا يمكن للحكومة الرسمية الطاجيكية أن تهملها. فالهياكل الاجتماعية الموجودة في جبال البامير، حتى يومنا هذا، لا تزال متخافرة وممزجة بالتنظيمات الاجتماعية الطائفية، ومنظمات الطوائف الإسلامية، وعبادات وتقاليد أقيمت شرب البامير الأخرى. والمسلمون في منطقة جبال جورنو باداخشان، يعيشون على المساعدات التي يقدمها «أخا شان» (الزعيم للروحي لجميع الطوائف الإسلامية في العالم)، وكذلك على المساعدات المقدمة من الطوائف والمنظمات الخارجية. وفي هذه الجبال توجد فرق الدفيع الذاتي المكونة من المجاهدين والديمقراطيين والقوات المدنية الباميرية، والتي تقوم بمهمة الحفاظ على سفير النظام. وهذا تعبير الطائفة

الإسماعيلية والقوات المدنية قاعدة اجتماعية لا يستهان بها. وبالتالي فقد استطاعت الحصول على الاعتراف بوجودها ونشاطاتها من قبل السلطات الرسمية لمنطقة جورنو باداخشان. ومن ناحية أخرى فهناك المعارضة بشكل عام (ليس فقط المسلمون الذين يواصلون النضال المسلح على حدود طاجيكستان، وإنما أيضاً الديمقراطيون) والتي لا تملك أي إمكانيات لإعلان نشاطها السياسي في الجمهورية. وقد تأكد ذلك على ضوء المباحثات التي جرت بين الحكومة الرسمية وبين المعارضة في موسكو عام ١٩٩٤ م بمبادرة من روسيا. ومن المهم هنا أن نعود إلى عام ١٩٩٢ م عندما قدم جزء كبير من أعضاء اللجنة الدستورية اقتراحاً يتضمن الدستور بعض الفقرات الإسلامية. لكن المشروع الذي نشر في عام ١٩٩٤ م جاء علمانياً صرفاً، ولم شهد فكرة إنشاء الدولة الإسلامية أي دعم من قبل قادة حزب البعث الإسلامي، كما لم تستطع المعارضة استخدام شعار الدولة الإسلامية بشكل جيد حتى أثناء الحرب الأهلية. واكتفى المطرفون المدعومون من قبل الإسلاميين برفع الشعار على الورق فقط. ومرة أخرى نعود إلى عام ١٩٩٢ م عندما أجرى استفتاء شعبي حول الطرح الإسلامي. فقد أبدت نسبة ٩٣٪ رفضها لإقامة الدولة الإسلامية، وفي الوقت نفسه رأيت نسبة ٦٤٫٢٪ أن الإسلام جزء لا يتجزأ من ثقافة وتاريخ الدولة. وفي ظل كل هذه الظروف كان من الطبيعي أن تبدي السلطة الرسمية احتياجها لدعم رجال الدين من أجل إضفاء الصيغة الإسلامية وتسكين الهياكل الطائفية. ونحن مسلمون... لكن لسنا أصوليين. وهكذا هو الحال المعلن في طاجيكستان. لكن المشكلة الخاصة بملاقة الإسلام ووضعها بالنسبة لتركيب الدولة لا تزال مستمرة.

إن عدم الاستقرار في طاجيكستان يؤثر على الأوضاع في الجمهوريات المجاورة وعلى رأسها أوزبكستان. ففي الأعوام من ١٩٩٠ - ١٩٩٢م، وعندما استطاع رئيس أوزبكستان، إسلام كريموف، وحكومته الحصول على دعم الشعب في النضال من أجل استقلال وسيادة الدولة، تم رفع شعار رسمي ينادي بـ «إحياء الدين الإسلامي لدى الشعب الأوزبكي». وقد تمكن هذا الشعار في كتاب إسلام كريموف «الطريق الأوزبكي نحو البعث والتقدم، الصادر عام ١٩٩٢م. وقد كتب كريموف (الإسلام هو عقيدة أجدادنا، وضميرنا، وجوهر وجودنا، وأصل الحياة... وسيلعب العامل الإسلامي دوراً ريادياً في السياسة الداخلية والخارجية لجمهوريتنا. فهذا العامل مزروع في نطق حياة شعبنا وفي تركيبته النفسية مما سيحطه دافماً قوياً لجمهوريتنا من أجل التغلغل مع الشعوب الإسلامية الأخرى). وفي عام ١٩٩٢م تم التوقيع على الدستور الذي غلب عليه الطابع العلماني للدولة. فتم بشكل رسمي فصل الدين عن الدولة، وفي الوقت نفسه فرضت رقابة حكومية صارمة على النشاطات الدينية، ومنعت نشاطات الأحزاب الإسلامية، وتم ضم الإدارة لمسلمي آسيا إلى الإدارة الدينية لمسلمي ما وراء النهر ووضعت جميعها تحت إدارة مفتي أوزبكستان الرسمي، إلا أن الأوساويين (باعتلاء المنظرين الذين ظهروا في مدينة فرغانة في سنوات الثمانينيات) يظلون إحدى قوى المعارضة العلنية على الساحة السياسية (طوائف «الإسلام الأصيل» في أنديجان ونامتجان وفرغانة، وحزب العادات، والمنظمات والطوائف الصغيرة الأخرى التي تعمل تحت شعار إنشاء الدولة الإسلامية). وبالتالي فإن أي تسريع في الأوضاع السياسية والاقتصادية دون مراعاة العادات والتقاليد والقيم السائدة يمكنه أن

يستدعي ردود أفعال من قبل القوى المتطرفة في محاولة لـ «أسلمة» الدولة. لكن إذا فشلت الحكومة الأوزبكية، في ظل ظروف الاستقرار السياسي الحالي، من وضع قوانين الدولة على أساس صيغة متوازنة تراعي وجود الأشكال والهيكل الاجتماعية العلمانية والإسلامية جنباً إلى جنب، فسوف تتفتت إمكانية القيام بأي محاولة لـ «أسلمة» الدولة.

وفي مطلع التسعينيات لم تكن هناك أي قوى سياسية ملحوظة للأوساويين في تركمانستان وقيرغيزستان وكازاخستان. ويمكننا أن نرجع ذلك إلى مجمرة من الأسباب والعلل المختلفة لكل دولة على حدة، مع الأخذ في الاعتبار بتباين أوضاعهم الدينية والسياسية. فعدد القرغيزيين والتركمان يوجد تأثير قوى من قبل العادات البدوية والقوانين القبلية الروحية. كما أن الصوفية لها وضع مؤثر في هذه المناطق، ومضاد في الوقت ذاته للأوساوية. وهذا يخلق درجة ما على الوضع الموجود في كازاخستان، إلا أنه لم يلعب دوراً حيوياً حتى الآن في هيكل الدولة القائم على تعدد القوميات.

أما في دول الكمنولث فتوجد منطقة عظيمة الاتساع تنتمي إلى العالم الإسلامي وتشمل القوقاز وما وراء القوقاز. في هذه المنطقة جاءت الظروف والملايسات أكثر ملائمة للنشاطات الأوساويين. ففي القوقاز جاءت بسبب التأثير القوي للطرق الصوفية المعادية للأفكار الأوساوية. وفي أذربيجان جاءت بسبب الانجذاب القوي نحو النموذج التركي وأفكار المطابقة أو المشابهة في المنصر. علاوة على أن شعار الدولة الإسلامية في هذه المناطق ينتشر بشكل سريع ويبدى (بدرجات متفاوتة في المناطق القومية المختلفة) تأثيراً واضحاً على السياسة (وفي مقدمة هذه الدول شيشانيا). وبشهادة

المختصين الشهير في العلوم السياسية والإسلامية أ. ف. كودريافسكوف، الذي حل عديداً من المصادر ودرس الوضع بالتفصيل في شيشانيا، فإن النزعة إلى «أسلمة» الدولة الشيشانية نذرت فيها منذ ولادتها. ففي أثناء «الدورة الشيشانية» اتحد القوميون العلمانيون مع الإسلاميين. وقبل الدورة بوقت قصير كان قد تم تأسيس حزب «الطريق الإسلامي» الذي شارك ممثلوه في «اللجنة التنفيذية لمؤتمر عموم قوميات الشعب الشيشاني». وفيه نادوا بحزب الاستقلال كشرط ضروري، على أجل إنشاء الجمهورية الشيشانية، على أسس الإسلام. وعلى الرغم من أن الرئيس الحالي «جوهار دودايف» إنسان علماني لا يناصر فكرة تحويل شيشانيا إلى دولة إسلامية، إلا أنه قد رفع منذ البداية شعار الغزوات «الحروب المقدسة» من أجل استقلال الجمهورية. وأدرك ضرورة إضفاء الصبغة الإسلامية على هيكل الدولة. ففي حفل تنصيبه أعلن دودايف عن دولته العلمانية، ولكن في الوقت نفسه أقسم على القرآن بالاستعداد لبذل الجهد من أجل إحياء وصيانة قيم وعادات المجتمع الإسلامي، وإزالة آثار سياسة الاتحاد السوفيتي المدمرة والتي فرضت الإحاد بالقوة. وتم التوقيع على دستور الجمهورية الشيشانية في مارس عام ١٩٩٢م، الذي نص على إنشاء دولة علمانية مستقلة. وفي يوليو ١٩٩٢م قام مؤتمر المنظمات الدينية والاجتماعية - السياسية لجمهورية الشيشان بتقديم اقتراح إلى الرئيس بتكوين هيئة حكومية جديدة قائمة على قيم وعادات وتقاليد الشعب الشيشاني المبينة على مبادئ الإسلام والشريعة. وفي فبراير ١٩٩٣م تقدم الرئيس دودايف بمشروع للإصلاحات. ولتقوية موقفه وتوسيع سلطاته - تضمن إعلان الإسلام ديناً رسمياً للدولة، وإقامة المحاكم

التشريعية القائمة على القوانين الإسلامية جنباً إلى جذب مع المحاكم والقوانين العثمانية. ولم يقر البرلمان هذا المشروع على الرغم من أنه لاقي إقبالا شديداً من قبل سكان الجبال. وفي مايو ١٩٩٣ م، وحدث ضغط النواب البرلمانيين الموالين لودايلاف، اضطر البرلمان إلى قبول مشروع معدل ينص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للجمهورية الشيخانية. ولأنه صراع البرلمان مع دودايلاف، وصراع الأخير مع المعارضة، وقت جزء كبير من سكان الجبال معه، ودفَعوا عنه كما لو كان إماماً دينياً لهم. إلا أن ذلك لم يستلهم مع النقد الشديد الذي وجهته له طليقات الشعب المختلفة، ومن ناحية أخرى فهذا لا يدل على حال من الأحوال على أنه مذموم من قبل الأصوليين.

وفي جمهورية داغستان فإنه من الملاحظ أن الإسلام يهدى تأثيراً على الحياة الاجتماعية والسياسية. وبما أن داغستان هي إحدى جمهوريات الحكم الذاتي في إطار روسيا الاتحادية، مثل شيخانها، فإنه من الطبيعي أن تكون قوانين الدولة صليانية. إلا أن مبادئ الشريعة الإسلامية والمبادئ القومية مرسومة جنباً إلى جذب مع القوانين العثمانية. وعلى ضوء الأبحاث الكثيرة فإن العالم الاجتماعي م. سفيرتسوف يشير إلى أن القيادة في هذه المناطق الإسلامية، في السنوات الأخيرة (فترة التسعينيات) مضطرون لقبول ليس فقط القيام بوظيفة السلطة الروحية، وإنما أيضاً القيام بوظيفة السلطة العثمانية. وبالتالي فهو يطرح سؤالاً مهماً عن الأفق المستقبلية للجغرافيا السياسية الإسلامية في شمال القوقاز. بمعنى إمكانية نقل القسم الأكبر من هذه المناطق من تحت تأثير الثقافة والسياسة الروسيين إلى حيز تأثير الثقافة والسياسة الإسلاميتين. ويرى سفيرتسوف أن الإلحاح والتصميم على

نشر الشريعة الإسلامية، ومحاولة ترسيخ ولو حتى مبدأ واحد من مبادئها كأساس لقوانين الجمهورية، مؤشر مهم لفعالية وتأثير الأفكار الأصولية لإحياء الإسلام. ومن المهم هنا أن نذكر ما قاله ممثل الجمعية الشعبية الأقاليمية «جماعات» (وهو الصنوبر السابق بمجلس جمهورية داغستان) أ.م. ألوييف. فقد ذكر في الصحفية الداغستانية «أنباء الإسلام، أن: (الـ «جماعات» تسترشد في عملها بوصايا وفرائض الإسلام، وترى أن مهمتها الأساسية هي حل المشاكل والتناقضات القومية في الجمهورية، وإحياء الإسلام والثقافة الإسلامية). كما أن الأحزاب الأصولية «النهضة» و «الجماعات الإسلامية» ترفع شعار الدولة الإسلامية وتستخدم حديثاً من الوسائل والمؤثرات السياسية الأخرى. فهزب النهضة يعمل في أوساط الأقاليين والأقليات المرقية الأخرى. أما حزب الجماعات الإسلامية فيعمل في أوساط الدارين والكوميك. وهذه الأحزاب مستعدة للعمل بشكل سري بعد أن رفضت الحكومة الرسمية طلباتها المقدمة من أجل الإشهار والعمل الطي. وهذا الأمر طبيعي، إلا أنه يمكن للظروف والتفسيرات الطارئة أن تدفع بمسعى داغستان إلى طريق تشكيل أو على أسوأ الفروض إعلان نموذج الدولة الإسلامية.

أما أذربيجان فهي من أكثر الدول التي ينتشر فيها الإسلام بالمقارنة بالدول الإسلامية الأخرى الموجودة في إطار التكمولث. على أن هذه الجمهورية شيعية. والفروق بين السنة والشيعة كمنهيين تركت بصماتها على أشكال التأثير الإسلامي. ومع ذلك فإن النموذج الإسلامي الجوسموني لا يجتذب الإسلاميين الأذربيجانيين. كما أن المعارضة المتعاطفة مع هذا النموذج تؤكد على أن الثورة الإسلامية لا تتناسب

وظروف أذربيجان، وبالتالي فهي غير مقبولة من حيث المبدأ. وفي عام ١٩٩١ م سجلت الحكومة الأذربيجانية رسمياً «الحزب الإسلامي الأذربيجاني» الذي أسسته مجموعة من المثقفين الإسلاميين، الذين انشأوا على الجبهة الإسلامية عام ١٩٩٠ م. وهذا الحزب لا ياضل من أجل إقامة الدولة الإسلامية، بقدر ما ياضل من أجل إقامة علاقات وثيقة بين الهياكل الحكومية والإسلام.

وهو يتصلح بالأفكار الأصولية ذات البيرة المعادية للسامية في مجابهة الأفكار المتطرفة من أجل التوجه نحو النموذج التركي والمتمسكة بالصيغة العثمانية للأرمن. ويرى أن مجابهة الآراء العنادية بتطبيق النموذج التركي لا تتم إلا بصياغة شكل (إسلامي - مسيحي روسي) يتجه نحو القوى اليمينية القومية في روسيا. ومن ناحية أخرى فهو يرفض الأفكار التي تطرحها التنظيمات الأصولية في آسيا الوسطى والقوقاز بخصوص المطابقة التركية. وعلى الرغم من كل هذا فإن تأثير الحزب الإسلامي الأذربيجاني ليس قوياً. فأكبر أهمية بالنسبة للأذربيجانيين هو إثبات هويتهم القومية والحفاظ عليها بالوقوف ضد النموذج التركي، وليس باتباع المبادئ الأصولية. وبالرغم من معاداة الأصولية للترك، ورفض النموذج التركي للطرف الأصولي، فإننا نجد أن المواقف بين مناصري النموذج التركي وبين رجال الدين الرسميين ليست في مجملها متشابهة. وعلى الجانب الآخر يمكننا القول بأن مناصري فكرة توحيد أذربيجان مع الشعوب القوقازية، على أساس المطابقة للتركية، في حاجة إلى دعم رجال الدين الرسميين لإنشاء الصيغة الإسلامية على آرائهم. والدليل على ذلك هو ما تم طرحه في مؤتمر شعوب جبال القوقاز الذي رفع الشعارات

الدينية العرقية كدعوة لتأسيس الوحدة القوقازية^(٢)، وتلك المباحثات التي تمت بين شيخ الإسلام الأذربيجاني عمار شكور باشا زاده وبين جوسهار دودايف اللذين ساندوا فكرة تأسيس الجامعة القوقازية الموحدة.

إن موضوع العلاقة بين الوحدة الإسلامية والعرقية، والعلاقة بين الإسلام والقومية، من أصعب الموضوعات وأصعبها، لكن من الضروري هنا أن نبدي بعض الملاحظات المهمة حول ارتباط الأصولية والقومية. فكثير من الباحثين أصحاب المواقف الدينية، وغيرهم من أصحاب المواقف القومية يؤكدون أن عملية الوحدة بين الدويلي والقومي مسألة بديهية لا تستدعي أي شك، والمهتمون بهذا الموضوع يفتخرون أنه في بعض الظروف والمواقف السياسية والباريخية يمكن للأصولية أن تدعم وتقوى مواقف القوميين، وبالتالي يمكنها أن تعتمد قوتها من موقفهم هذا، وعلى الرغم من صحة هذه الفرضية، إلا أن كثيراً من العلماء الآخرين يفتخرون أن الإسلام لا يمكن أن يكون دافعاً لتدعيم الوحدة القومية حتى بالنسبة لأكثر الناس اعتقاداً للإسلام مثل المجاهدين والأوزبوك، ناهيك عن الشعوب الإسلامية الأخرى. في آسيا الوسطى والقوقاز، والمتعاطفون مع وجهة النظر هذه يرون أن السبب الأساسي لضعف الأصولية هنا يكمن في العلاقات العشائرية والقومية والعرقية المعقدة، بل ويمكن أيضاً إضافة العلاقات البدئية. وبشكل عام فقد تم تناول وجهات النظر هذه بالمناقشة والتحليل في دورية «مجلس آسيا الوسطى، الصادرة في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٩٢ م. ويبدو أن تطور الأحداث، ليس فقط في آسيا الوسطى، وإنما في جميع المناطق الإسلامية بدول الكمونات على مشارف القرن الحادي والعشرين سوف تندمج

كثيراً من استنتاجات وتأكيدات عديد من علماء الغرب، والتي صيغت خلال سنوات الثمانينيات حول اتعدام العلاقة بين الوحدة العرقية والوحدة الإسلامية، والضعف النسبي للأخوة، وكذلك حول الانهيار للام والفشل النهائي لمفاهيم الإسلام السياسي. وعلى أي حال فأحداث بداية التسعينيات في آسيا الوسطى والقوقاز قطعاً، بل تهربنا على التفكير الجدي في هذا الموضوع.

يبدو أن البديل «الخيار» الإسلامي الأصولي في طريقه للتحقيق على المستوى العالمي. ففي بداية التسعينيات لوحظ أن الأصوليين قد كشفوا من جهودهم لتوحيد الدول الإسلامية تحت لواء الشعارات الأصولية، وتحولوا جميعاً إلى إحدى القوى التي تطالب في نصائها بقيادة العالم الإسلامي. وهذا يظهر ثلاثة أشخاص من أنشط العاملين في هذا الاتجاه. الأول: حسن المقرابي (المؤنصر الوطني الإسلامي، - السودان)، والثاني: عبدالمجيد زينداني (الإصلاح، - اليمن). والثالث: قلب الدين حكمتيار (الحزب الإسلامي، - أفغانستان) - والرابس أحد أكبر الناس الذين يمكنهم هزيمة ونفوذ في أوساط الإسلاميين، ومبادرته موجهة على أساس قيام المؤتمرات الوطنية الإسلامية بدور موحد للعالم الإسلامي تحت لواء الشعارات الأصولية. هذا وقد عقد المؤتمر الأول عام ١٩٩٠ م، وعقد الثاني عام ١٩٩٣ م. وشاركت فيهما وفود من غالبية الدول الإسلامية على المستوى الحكومي الرسمي وعلى مستوى المنظمات الأصولية الإقليمية. وقد توقفت في المؤتمرات مشاكل العالم الإسلامي بعد حرب الخليج (١٩٩٠ - ١٩٩١ م) في علاقاتها بالتدخل الغربي، ووضعوا نصب أعينهم هدف إزالة كافة الخلافات

الموجودة بين المنظمات السياسية الإسلامية المختلفة. وعلى ضوء ذلك فإن الحديث عن انهيار أو فشل «الإسلام السياسي» يعتبر سابقاً لأوانه. فالأصوليون يوجهون الدعوة لكل دولة على حدة، والعالم الإسلامي ككل، للتأخذ بالبديل الذي يطرزونه من أجل التقدم. فهل هذا البديل بالفعل في مأزق؟

إن القرن العشرين لم يستطع إعطاء إجابة قاطعة عن هذا السؤال ■

الهوامش

(١) يستخدم العالم والمشرق الغربي (أوليفر روى) مصطلح «الأسنة» - أن تكون للفرقة على أساس قانون الدولة والقاعدة الأخلاقية والدينية التي تنطلق منها جميع سلوكيات الأفراد في المجتمع الإسلامي - لوصف الأصولية الإسلامية المعاصرة. وهو يرى أن عديداً من الأصوليين (الإسلاميين، المحافظين على المبادئ والتقاليد والقيم) يهتمون بمشروع المجتمع، بينما يركز الإسلاميون (السياسيون) اهتمامهم على كيفية تجسيد الدولة بالطرق السياسية.

انظر: Olivier Roy, L'Afghanistan, le islam et modernité politique.

Editions du Seuil, Paris, 1985.

pp. 11 - 13.

أما الغالبية العظمى من المفكرين الغربيين المستخدمين بمصطلحي «الأصولية» و«الإسلاميون» فيعبرهم أوليفر روى نفسه أنه «الأسنة» و«الإسلاميون». وبشكل عام يهرب الكثيرون من استخدام هذه المصطلحات ويفضون استخدام مصطلح «بث الإسلام». وفي الأدبيات الغربية يستخدم في الغالب مصطلح «الأصولية» لوصف الحركة السياسية لبث الإسلام.

(٢) مؤتمر شعوب جهال القوقاز انعقد في مدينة «ناتشك» في نوفمبر عام ١٩٩١ م، وأقر فكرة اتحاد كل من أبخازيا وإيجرشيا وداغستان وإديشيا وكاباردينو-بلكانتسكا وشيشانيا وكارلتشيفر-تشوركيسيا وإسديا الشمالية. وكذلك اتخذ قراراً بتأسيس جمعية دينية ومركزاً إسلامياً.

قا إذا كان الصديق هو من صدق، وإذا كان المحب هو المشغول بالمشاكل الحقيقية لمن يحبه، فإن بيرفيل هودبوى عالم الفيزياء الباكستاني المسلم في كتابه الرابع «الإسلام والعلم» قد أظهر للإسلام والمسلمين من الصدق أوضح جوانبه ومن الحب أعلى مشاعره.

يتكون هذا الكتاب من ١٢ فصلاً في ١٥٥ صفحة مزودة بمفات المراجع، يسبقها تقديم كتبه محمد عبد السلام - العالم المسلم الوحيد الحاصل على جائزة نوبل في أحد العلوم الطبيعية (علم الطبيعة).

يقول عبد السلام في تقديمه: «لا شك أن العلم في هذه الأيام على هذا الكوكب في أضعف أحواله في أراضى الإسلام. ويصف العلم كما شرعه في باكستان الرئيس السابق ضياء الحق بـ «كان عبارة عن عملية نصب وأن ممارسيه يجب أن يخجلوا من أنفسهم».

يقول عبد السلام أيضاً نقلاً عن أبو الكلام آزاد، إنه خلال الـ ١٣٠٠ عام الماضية بنت أفلام رجال الإفتاء كالسورف المشرعة وخصمت دماء عديد من أعظم رجال الإسلام أيديهم. وذكرنا عبد السلام بخطر سلاح التكفير الذي شرع في وجه الإمام علي وأبو حنيفة ومالك بن أنس وابن رشد، وبأن حكم الإعدام قد نفذ في شهداء أمثال منصور الحلاج، والسهروردي.

في مقدمة الكتاب التي كتبها هودبوى يذكرنا الكاتب بأن القيادات الفكرية والعلمية في الباكستان قلمت كل علاقاتها بالمنطق والعقل ولم يبق منها إلا مدعور اكتشاف سرعة السموات باستعمال النظرية النسبية واكتشاف التركيب الكيميائي للجن واستخراج الطاقة من

الإسلام والعلم كتاب بيرفيل هودبوى

سمير حنا صادق

المخلوقات النارية السماوية لحل مشكلة الطاقة.

وفي الفصل الأول عن إمكانية تعايش الإسلام والعلم، نذكرنا الكاتب بالعصر الذهبي للعلم بين القرنين التاسع والقرن الثاني عشر الميلادي ونذكرنا بأيام كانت الحضارة الإسلامية تلك المؤسسات العلمية مثل المراصد والمدارس والمستشفيات وبيوت الحكمة وكان بها من العلماء أمثال ابن الهيثم وعمر الخيام في الوقت الذي كانت فيه أوروبا يسودها حاروق الساحرات. ويقول إن الوضع بكل أسف قد انقلب تماماً الآن باستثناء محاولات ضئيلة أيام الإمبراطورية العثمانية وأيام محمد علي في مصر وإن هذا الوضع المشين يسمد عديدًا من الأصوليين لأنه في رأيهم يحافظ على الدين من الفوضى العلماني.

ويقول **هوهوبوي** أيضًا إن ارتباط الثقافة الإسلامية بالماضي عائق أساسي في طريق تقدم العلم في البلدان الإسلامية. وينتهي الكاتب هذا الفصل بقوله: «إن سردي للحالة المزمنة للعلم في البلدان الإسلامية، ولأسباب هذه الحالة، سوف يصدم عديدًا من المسلمين. ولكن الهدف هنا هو الموضوعية التي قد تساهم في التغيير. فإذا لم نعمل ذلك فإن حالة التخلف المذلة سوف تستمر في التحكم في الثقافة الإسلامية. ولكن نمر عدد المسلمين الذين قد بدعوا في نهج الحاجة إلى التغيير تدفعني إلى محاولة التغيير لإعادة الحياة إلى العلم في البلدان الإسلامية».

يناقش الكاتب في الفصل الثاني من الكتاب طبيعة وأصل العلم

ويقول في هذا المجال إن مستقبل الإنسانية مرتبط بمستقبل العلم وإنه على العلم (مبتدئًا بالطبع على الأخلاقيات

العالية) يعتمد وجود الإنسان المتحضر على الأرض. وعن طبيعة العلم يتحدث الكاتب عن مفاهيم أساسية تكون جوهر للتفكير العلمي الحديث فيعرف الحقائق Facts، والقوانين Laws، والفروض Hy-potheses، والنظريات Theories، ثم يتحدث حديثًا منفصلًا عن المنهج العلمي Scientific Method.

ويتحدث الكاتب عن ميلاد العلم الحديث على يد أرسطو ديكارت وخصوصًا كتاباته عن قوانين البيولوجيا. ثم يتحدث عن الزعم بأن نظرية الكم قد حطمت العلم وخصوصًا مبدأ عدم التحتمية لهيزنبرج Heisenberg. وبعد أن يفند أعلام أعداء العلم يؤكد أن اللبنة لم تحطم ميكانيكا كميون وإنما أضافت إليها وأقرتها.

ثم يناقش الكاتب زعم بعض العلماء الفريسيين بأن العلم الحديث غرس الأصول والطبيعة ويفنده تنقيذًا منطقيًا وتاريخيًا. وينتهي هذا الجزء بالدليل العلمي على كذب هذه الادعاءات باكتشافات ناعوم تشومسكي، عالم اللغويات، الذي أثبت علاقة اللغويات بالعقلانية وأوضح أن الإنسان العاقل Homo Sapiens قد تطور بيولوجيًا إلى صورته الحالية ببنية داخلية تشكله من التفكير العلمي المجرد.

ويتحدث المؤلف في الفصل الثالث عن الصراع بين العلم ومسيحية القرون الوسطى ويذكرنا بأن الأسوأية المسيحية هي التي حاربت أطول وأمر معركة ضد العلم ويقول إن الكنيسة لشكها في كل محاولة للتفكير المستقل قد حطمت بقوة كل ما يمكن أن يتعارض مع أدق تفاصيل تعاليمها ويذكر كيف أن حقد الكنيسة على العلماء قد وصل إلى جلالته. فقد استنجد أحد القسس من دراسة في الإنجيل أن العالم قد خلق

في الساعة التاسعة صباحًا يوم الأحد ٢٢ أكتوبر ٤٠٠٤ قبل الميلاد، رغم أن أحد العلماء (ويكيليف Wicliffe) الذين ماتوا قبل هذا الاستنتاج بسنين قد أثبت من دراساته أن عمر بعض الحفريات يزيد على مئات الألوف من السنين، فأمرت الكنيسة ردًا على هذه الوقاحة باستخراج عظام العالم وتحطيمها وإلقائها في البحار حتى لا تلوث أفكاره الأرض.

ويتساءل الكاتب عن أسباب حرق وتعذيب العلماء والمفكرين من باكون إلى ويكيليف إلى برونو إلى جانفيليو ويرجع ذلك إلى أسباب عدة منها اعتماد النظام الاجتماعي كلفة حتى في أدق تفاصيله على قواعد أرسيت بمعرفة الكنيسة: من المبادء إلى الأكل إلى الشراب إلى الزواج إلى الجنس. فقد كانت مسيحية القرون الوسطى أسلوبًا في الحياة وقد اعتمدت الكنيسة لتأكيد قدرتها على تطبيق هذه القواعد بحذافيرها على القبول العام والتسليم بالدوجما الدينية. واعتبرت أن أي رفض أي من هذه القواعد تعطيماً للنظام الاجتماعي بأسره.

ويذكرنا الكاتب بما جاء في مجلد ضخم من جزمين نشر عام ١٨٩٦ ومؤلفه ألفرد ديكسون عن «تاريخ الحرب بين العلم والدين» عن مئات الأمثلة في ذلك المجال سواء من كروية الأرض أو عن الأمراض وعلاقتها بالجن أو عن خطيئة التطعيم الذي ورد غضب الله عن المرضى أو عن الزواجر والرعد والبرق.

ويقول الكاتب إن قمة هذه الحروب كانت بين الكنيسة ونظرية التطور فقد اعتبر أعداء النظرية أن الأرض قد خلقت منذ ٦٠٠٠ سنة وحكمت المحكمة العليا حديثًا في ولاية جورجيا «بأن أسطورة داروين عن القرود هي السبب في الإباحية وأقراص منع العمل، والشذوذ،

والأطب المكشوف، والتلوث، والسموم، وانتشار الجريمة،

يناقش المؤلف في الفصل الرابع حالة العلم اليوم في البلدان الإسلامية ويبدأ بأحكام هذه البلاد يستعملون التكنولوجيا الحديثة من فئات الطب إلى آلات التشخيص عن البترول إلى الآلات الحربية حتى الطائرات أواكس AWACS وسوف يستمر القود المفردى في توفير تكاليف هذه الآلات ويعفيهم مؤقتاً من قانون التاريخ الذي يقضى بتعطيل المجتمعات غير المنتجة ومكان فإن هذه المجتمعات تقع بأسرها في قبضة التكنولوجيا الغربية وآليات السوق الاستهلاكية. ولكن التكنولوجيا وآليات السوق يستحضر معها أخلاقيات معينة وتتطلب أساليباً معينة من التفكير والتساؤل ووضع الأفكار في محك الاختبار ويخلق هذا الوضع مؤقتاً بعد فيه الإسلاميون البراجماتيون أنفسهم في موقف شيزوفريني إزاء العلم. ويسور هذه النقطة مدنيو السعودية في مؤتمر في الكويت عام ١٩٨٣ الذي جمع مديري ١٧ جامعة عربية لتحديد وإزالة عوائق التقدم في العالم العربي، وقد ساد المؤتمر موضوع واحد هو هل العلم إسلامي؟ وكان موقف السعودية هو أن العلم المجرد «يشجع اتجاهات المعتزلة السلبية للإيمان، وأن العلم «محظ لأنه علماني»، وعلى هذا فقد أرمي السعوديون بتوفير التكنولوجيا والبطء في توفير العلوم الأساسية.

يقدم للكتاب أربعة مقاييس لتحديد مدى التقدم العلمي في مجتمع ما:

١ - دور العلم في تنمية القوى الإنتاجية التي يحتاج إليها المجتمع.

٢ - عدد العلماء القادرين مهدياً على البحث العلمي.

٣ - دور العلم في التعليم.

٤ - دور العلم في تحديد مفاهيم الناس حول علاقاتهم بالعالم حولهم.

ويحدث المؤلف عن البند الأول ويؤكد بالأرقام مدى تخلف البلاد الإسلامية فيما يسمى بالقيمة المضافة حتى عن بلدان العالم الثالث غير المسلمة ويوضح بألمة رقمية أنه رغم ضخامة عدد المسلمين فإن التجارة العالمية في البلدان غير الإسلامية تمثل ٩٤٪ بينما في البلدان الإسلامية ٦٪.

أما عن عدد العلماء فيصنعا المؤلف بالعجز للفقير. فيكن أن نكتك أن عدد العلماء في إسرائيل يبلغ ضعف عدد العلماء في جميع البلدان الإسلامية وأن الإنشاج العلمي على أساس الأفراد Per Capita يمثل ١٪ في البلاد الإسلامية بالنسبة لميله في إسرائيل.

وتبلغ الصورة قمة القبح في ميدان التعليم. فنسبة المتعلمين في البلدان الإسلامية (باستثناء أندونيسيا وتركيا) تقل عن متوسط النسبة في بلدان العالم الثالث. ويكن الكاتب قصة عن هالدين J.B.S. Haldane أنه كان يمر في إحدى المدن الباكستانية فسمع ما يشبه الترتيل الديني ولكنه تبين بعد ذلك أن لغة الترتيل كانت الإنجليزية وأن موضوعه كان للكيمياء العضوية وأن هذه كانت طريقة الباكستانية في (تحفيظ) العلوم الطبيعية.

ويكتسبنا للكتاب بأن الدراسات الموضوعية القياسية قد أثبتت أن طلبة الثانوي في أمريكا يفهمون العلم أكثر من المدرسين في الباكستان وأن أحد مستوى في العالم لطلبة المدارس هو الموجود في باكستان وأرجع الكاتب هذا إلى سياسة ضياع الحق التطويرية التي فرضت إحصال الدين في كل المناهج في الوقت الذي تركت كبار الضباط والساسة حق تعليم أبنائهم في مدارس علمانية أجنبية في الباكستان.

أما بالنسبة للبند الرابع في قياساته، فيذكرنا الكاتب بالهجمة الشرسة التي يقودها رجال الدين على العلم في مواضيع مثل تحديد أول رمضان أو نظرية التطور أو حتى التشكيل المقبول للمجموعة الشمسية ويكنى مدى سيطرة الخرافة على فكر البسطاء وكيف أنه بعد حلم فتاة صغيرة فخر الآلاف من أهالي الباكستان في خليج هوكس عام ١٩٨٣ معتقدين أن البحر سيحملهم إلى كريلاه في العراق للحج. ولعل قمة الكوميديا هي أن البوليس قد ارتبك أمام الحادث فقرر متابعة الناجين لسفرهم بدور جواز سفر ثم أطلق سراهم وهلك عديد من علماء الدين لهذه المحاولة للحج وجمعت النقود لسفر الناجين بالجو للحج.

في الفصل الخامس يناقش المؤلف الاستجابات الثلاث للتخلف والفقر - Under develop- ment فيؤكد أنه من الصعب محاولة تغطية التخلف العلمي في البلاد الإسلامية كافة حتى بالنسبة إلى البلدان المائلة غير المسلمة. ويناقش الكاتب أسباب هذا التخلف ويهاجم بشارة أفكار المستشرقين الذين يزعمون أن الدين الإسلامي بطبيعته مضاد للعلم ويستشهد بكتاب إدوارد سعيد في هذا المجال الذي يتحدث بألم عن هؤلاء المستشرقين الذين لا يتعاطفون مع موضوع دراسهم.

ولكن ما هو موقف المسلمين من هذا التخلف عن سياسة وطرق مواجهته؟ يقتبس الكاتب من إقبال أحمد مقولة بأن هناك ثلاثة مواقف في هذا المجال:

١ - الأصوليون Restorationists.

٢ - الإصلاحيون Reconstructionists.

٣ - البراجماتيون Pragmatists.

يحدد الكتابات المجموعة الأولى بأنهم يسمون لإعادة أمجاد الماضي وبأن في رأيهم أن كل هؤلاء الحاضر ترجع إلى ترك الطريق القديم، وأشار إلى تفجر ظاهرة الحركات الأصولية بين السبعينيات والثمانينيات بداية من مصر العثمانية إلى السعودية الربوابة ومن شجرة آيات الله إلى جمهورية الباكستان الإسلامية وحرب هذه الجماعات الدينية ضد الرأسمالية والاشتراكية والشيوعية وضد العثمانية والعقلانية، وأنهم مع الحرب المقدسة ضد الفكرة التي كان أول من بشر بها هو الفيلسوف المسلم ابن رشد منذ ثمانمائة عام بأن العقلانية هي الوسيلة الوحيدة لقيادة المجتمعات البشرية. ويحدد المؤلف قيادات هذه الأفكار في مراكز عديدة منها الجماعات الإسلامية في الباكستان والإخوان المسلمون ومولانا أبوالعلا المودودي وحسن البنا وسيد قطب ويسرد الكتاب عشرات من المقولات التي تردد في هذه الأساطير ضد العلم والمنهج العلمي.

أما المجموعة الثانية فتتمثل الخط الإصلاحى وهي التي تنادى بإعادة للتفسير بما يتفق مع الحضارة الحديثة وما لا يتعارض مع تعاليم وتقاليد الإسلام ويمثلها في هذا المجال بعض الفلاسفة والمفكرين الهنود المسلمون ومنهم سيد أمير على وسيد أحمد خان. وقد كان هؤلاء ينادون بالعودة إلى فكر المعتزلة ويطالبون بحركة إصلاح إسلامية تشابه الحركة البروتستانتية.

أما المجموعة الثالثة وهي تمثل الخط البراجماتى فهي المجموعة التي تنادى باستعمال الإيمان الدينى فى الوصول إلى الجماهير وتحريكها وتحريضها فى الوقت الذى تهتم فيه بكل ما يخص العلم والتكنولوجيا فى التقدم. ويعتبر الكتاب أن أوضح مثال لهذا الاتجاه هو جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ - ١٨٩٨)

ويصف الكتاب علاقة الأفغانى وارانست رومان، الإسلامى الفرنسى، بأنها كانت علاقة مثمرة غنية. ويقول: بأن الأفغانى يظنونه البراجماتية كان مخاطب رومان بلغة تختلف عن خطابه إلى جموع المسلمين. ويصف الكتاب أثاره بأنه أهم أبناء البراجماتية الإسلامية وأهم تلاميذ الأفغانى. ويتحدث عن شعار ثورة أثاره: «انضم إلى الدولة التركية ذات الديانة الإسلامية والحضارة الأوروبية».

ويختتم الكتاب هذا الفصل بقوله: «إنه قد صاحب مرحلة التخلص من الاستعمار ظهور قيادات عديدة إسلامية براجماتية مثل جمال عبدالناصر وأحمد سوكراتو والحبيب بورقيبة وذوالقار علي بوقو، وأن الهزيمة الانتخابية لأغلب الأحزاب الإسلامية فى عديد من البلدان تدل على رفض أغلب المسلمين للاتجاه الأصولى فى الإسلام. ولكنه لا يمكن تجاهل أن قبول عديد من البلدان الإسلامية لتحدى الحضارة قد بدأ يتكئلى فى القدر الأخير وأن مستقبل العلم والحضارة فى هذه البلدان سوف يتعرف على مقدرة الأغلبية الصامة على إعادة انتزاع العبادرة».

يناقش بيرفيز هودبوى فى الفصل السادس مواقف ثلاثة من المدافعين عما يطلق عليه اسم «العلم الإسلامى» ويوضح الكتاب بداية أنه بالنسبة للأصوليين فإن الطريق الوحيد للاستزادة للمعرفة هي فى اكتشاف تفسيرات جديدة للكتب المقدسة. ويقول الكتاب: إن ادعاءات ربط المكتشفات العلمية بالكتب المقدسة موجودة فى جميع الأديان ويطلق عديداً من الأمثلة على ذلك. فى كتب الديانة الهندوسية نص يقول: «ما لم يوجد فلن يوجد وما هو موجود فلن يتلاشى». ويزعم مؤلف كتاب «العلم فى الهند

القدسية، أن هذا النص بقيت اكتشاف أحد أهم أعمدة الفيزياء الحديثة (قانون بقاء الطاقة والمادة).

يقول المؤلف: إن هناك اتجاهات عديدة لاتصاف فكرة العلم الإسلامى.

تمثل الاتجاه الأول الجراح الفرنسى موريس بوكاي Maurice Bucaille وهو صيف مستخدم على كل مؤتمرات الإعجاز العلمى والإسلام العلمى. ويتحدث باستمرار عن النحل والأجنة والطيور والنباتات والورثة والبن.. إلخ، على أنها أدلة على سبق اكتشاف القرآن للحقائق العلمية. ويحطم المؤلف كل هذه الادعاءات ويوضح خطورتها ويتساءل: لقد ادعى بوكاي أن القرآن قد سبق علماء الفلك فى وصف تمدد الكون بعد أن تحدث العلماء عن هذه الظاهرة فماذا لو اكتشف بعد ذلك أن هذه الظاهرة غير حقيقية؟

يمثل الخط الثانى العالم سيد حسين نصر، وهو عالم مسلم إيرانى، بهاجم بشدة فكرة التوفيق بين العلم الحديث والدين الإسلامى ويقول: إن علم جاليليو ونوتون هتزيرو للحقيقة ويزعم أن أصل هذا الفساد هو الخلط بين معنى كلمة «علم» عند المسلمين ومعناها عند الغرب المسيحي. ويناقش الكتاب هذه الفطرة مناقشة مستفيضة موضحة بالأمثلة موضحاً خطأ المنطقى.

بعد مناقشة الأنواع الأخرى من العلم الإسلامى يوضح الكتاب استحالة وجود «علم إسلامى» فى العالم المادى المحيط بنا ويؤكد أن هناك اختلافاً كبيراً بين العلم والأينولوجيا.

وفى الفصل السابع يناقش هودبوى سؤالاً مهماً: هل من الممكن وجود علم إسلامى؟ ويرد هودبوى على هذا السؤال بالنفى القطعى ويقول: «لم يتم علم إسلامى ببناء آلة واحدة أو صناعة

مركب كيميائي جديد، أو التخطيط لتجربة جديدة، ثم يذكرنا بأن تحديد مجموعة من القواعد الدينية أو الأخلاقية مهما ارتفعت لا يمكن أن تسمح ببناء علم جديد ويقول: إن عهد السلام المسلم المتدين وستيفن واينبرج Steven Weinberg الملقب قد اقتسم عام 1979 جائزة نوبل للطبيعة لوصولهما للتأليف نفسها رغم بعدهما الجغرافي والأيدولوجي والديني.

ويسرد هوبوي عشرات الأمثلة على انعدام العلاقة بين العلم والدين ويحكي منها عن بروهو A.K. Broho الذي كان من أعمدة الحكم أيام ضياء الحق والذي كان مديراً للجامعة والذي وضع داروين وماركس وفرويد في سلة واحدة تبعها بأينشتاين الذي قال فيه: «في فكري المتأني أن فكرة أينشتاين عن الأجسام المتحركة خاطئة تماماً من وجهة النظر الإسلامية».

ويتحدث الكاتب أيضاً عن «العلم الماركسي، ويحكي تفصيلياً قصة لوستكو الذي تبلى خرافاته لا أساس علمي لها بزعم أن لها أساساً أيديولوجياً مما أدى إلى محاكمة ومعاينة ككثير من العلماء الحقيقيين ظلاماً».

ثم يناقش الكاتب بعد ذلك فكرة «علم العالم الثالث، موضحاً خلل الفكرة من أي محتوى سوى أحلام اليقظة».

يتحدث هوبوي في الفصل الثامن من الكتاب عن مشرق العلم في الدول الإسلامية ويذكرنا بأن فكرة المؤرخين عن إظلام القرون الوسطى هي نظرة ضيقة، فلم يكن «الظلام» موجوداً في هذه القرون إلا في أوروبا. أما في البلاد الإسلامية فقد انتشر العلم وكانت العربية هي لغة العلم ولغة التقدم في العالم أجمع خلال الفترة بين النصف الثاني من القرن الثامن إلى نهاية القرن

الحادي عشر. وكما تعودنا فإن الدروس المستفادة من دراسة التاريخ تختلف حسب الأيديولوجيا وفي رأي الأصوليين أن هذه النهضة الطمعية كانت نتيجة السير «في الطريق القويم، وأن سقوطها كان نتيجة للآثام والشور والخروج عن تعاليم الشريعة. ويذكرنا الكاتب بأن أهم فترات الازدهار العلمي كانت أيام هارون الرشيد والأمين اللذين كان تحرهما الفكري مصدر تعاسة للأصولية في عهدهما.

ويضع الكاتب في هذا الفصل ثلاثة أسئلة مهمة:

- هل كان العلم الذي قدمه المسلمون إسلامي الطبيعة بحيث يجب أن يسمى «علماً إسلامياً»، أم كانت له طبيعة عالمية وعلى هذا يجب أن يسمى «علم المسلمين»؟

- ما دور غير المسلمين وغير العرب في ظهور العصر الذهبي للعلم في بلاد الإسلام؟

- هل قبلت المؤسسات الرئيسية في عصور الإسلام الوسطى هذا العلم للعقلاني؟

ويجيب المؤلف عن السؤال الأول «علم إسلامي، لم «علم المسلمين»، بأن العلم في عصوره الذهبي في بلاد المسلمين كان امتداداً لبدليات جينية في اليونان وفارس والهند ومصر وبابل وأن امتداده قد أتى ثماره في أيام النهضة الأوروبية فيما بعد. وأنه باستثناء مساهمته أحياناً في تحديد القيلة أو حساب الميراث فإن العلم أساساً يمثل رغبة حقيقية في التعرف على ما حولنا.

وقد بلغ من سفاهة الأصوليين وكراهيتهم للعلم أن تبرأت إحدى الصحف التي تصدر في لندن بتمويل خلوي من أعمال ابن الهيثم (وغيره

من العقلانيين) باعتباره كافراً يجب أن ينسأه العالم الإسلامي.

وفي الرد عن سؤال عن طبيعة العصر الذهبي للعلم في البلاد الإسلامية وهل كان عربياً يعود المؤلف إلى الحوار الذي دار بين ريثان وجمال الدين الأفغاني ويوضح أن العلم في جميع بلاد العالم لا دين ولا وطن له وأن ازدهار بعض المسيحيين وبعض غير العرب في بلاد المسلمين في فترة ازدهار العلم لا يغير من طبيعته فقد كان أولاً علماً يشجعه القادة والحكام العرب المسلمون وكانت لغة العلم عربية.

أما عن قبول المؤسسات الرئيسية للعلم العقلاني فيقول المؤلف إنه من سمات العلم في بدء تكوينه في جميع أنحاء العالم أن يكون «هواية» للحكام والأمراء وهكذا كانت طبيعة العلم في البلدان الإسلامية.

ويناقش الكاتب في الفصل التاسع مواجهة الأصولية للعلم وتفصيل شديداً يوضح أن أقوال العلم في المجتمعات الإسلامية قد صاحب ظهور التصلب الديني وبخطة تفصيلية يوضح للكاتب أن بزوغ شمس القفدية وانتصارها على الجبرية قد صاحب نمو في الفكر الإسلامي حطمه بقسوة بنو أمية ولكن ظهور المعتزلة بعد ذلك قد أعاد للفكر رونقه وازدهرت الفلسفة وظهر «علم الكلام» وظهرت وازدهرت العلوم الطبيعية.

وفي رأي المؤلف أنه بوصفول المعتزلة للحكم وازدياد نفوذهم بدأت تظهر قسوتهم وتعتسهم وكان من أوائل ضحاياهم الإمام ابن حنبل الذي شيت جنازته مئات الألوف من المسلمين والذي كان إعدامه بداية ظهور الأصولية الإسلامية التي حطمت فكر المعتزلة باعتباره خعراً والتي تخلصت من كل بقايا العلم. ويقول الكاتب إن الفكر

الأصولي في هذا الاتجاه المضاد للعقل بدأ باين هينبل ثم انتهى بالفكر إلى الذي حارب العلم بقسوة حتى علوم الرياضة لأنها في رأيه قد تقع بدقتها ووضوحها من يدرسها بحب الفلسفة والعلم ويكفر.

وفي الفصل العاشر يتحدث الكاتب عن خمسة من المفكرين المسلمين: عن حياتهم ونهائهم. وهم الكندي (٨٠١ - ٨٧٣)، والرازي (٨٦٥ - ٩٢٥)، وابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧)، وابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨)، وابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦). ويصف كيف كانت النهايات المؤلمة لهم فقد حكم على الكندي بخمسين جلدة أمام الجماهير التي كانت تصفق وتهتف لكل جلدة، وحكم على الرازي بضربه على أم رأسه بأثقل كدبه حتى يتحطم الكتاب أو يتحطم رأسه. وأصيب بعد ذلك بالعمى.

ولكن العامة الكبرى كانت في هجوم الأصوليين المعاصرين على فكر هؤلاء العلماء والفلاسفة الأفاضل.

وفي الفصل الحادي عشر يجيب الكاتب عن سؤال مهم: لماذا لم تحدث الثورة العلمية في

الإسلام؟ ويناقش للكاتب خمس مجموعات من الأسباب لعدم حدوث هذه الثورة:

- أسباب تتعلق بالمواقف والفلسفة.

- أسباب تتعلق بنقطة التعليم

- أسباب تتعلق بالمليحة الخاصة للقوانين الإسلامية.

- أسباب تتعلق بغياب بعض المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية.

- أسباب تتعلق بالوضع السياسي في البلدان الإسلامية.

ويختم الكاتب الفصل بالمقارنة بين فطاعة ما فعلته الكنيسة المسيحية بالعلم وبين قلة هذه الفطائع في الإسلام. ويرجع الكاتب ذلك إلى أن الإسلام ليس به سلطة دينية مركزية تتحكم في مصادر الناس وأنه لهذا كان يترك مجالاً أوسع لتفسير الدين. ولكنه يقول إن هذا العامل كان أيضاً سبب ضعف العلم في البلدان الإسلامية. فقد سمح للدجالين والصابين بالمزايدة وإثارة شعور الجماهير البسيطة بدجلهم ونصبهم.

وينهى المؤلف كتابه في الفصل الثاني عشر بعنوان أفكار للمستقبل يتأدى فيه:

أولاً - بأنه لا بد أن نتعرف بأنه ليس هنا حل واحد سهل لحل مشكلة وأن حلول المشاكل غير موجود في التراث فالمشاكل الحديثة لم يكن لها وجود في العصور القديمة.

ثانياً - لا بد أن نحارب الخلط بين «التحديث» و«التغريب».

Modernisation and Westernisation

ثالثاً - لا بد من إعلان هدنة بين العلم الحديث والدين. فشعوبنا في حاجة إلى كليهما ولا بد أن نتعرف أن لكل منهما مكانه الخاصة.

رابعاً - لا بد أن نتعرف أن تخلفنا ليس حكماً وراثياً علينا، فالعلم والتكنولوجيا ليس ملكاً محتكراً للغرب.

وفي النهاية يقول الكاتب إن هذا الكتاب لم يهدف إلى الحكم على العقيدة الإسلامية التي يرى الكاتب في سموها ورفقها ما كان يجب أن يجعل المجتمعات الإسلامية في حالة تختلف عما هي عليه الآن. ■

Islam and Science.

Pervez Hoodbhoy.

Zed Books Ltd - London and

New Jersey.



قا لم يبق من جمعية العلماء المسلمين إلا شعار «الجزائر وطننا والعربية لغتنا والإسلام ديننا» وحتى هذا الشعار نفسه لم ينج من محاولات الإلغاء والتشويه، وفي أحسن الأحوال، الجدل، والنقاش، وكثيراً ما يسفر هذا النقاش عن انتقادات لأذعة للجمعية وذلك حين يتم إفراغ مشروعها من محتواه، ودمجها بالهدم السياسي، مما يتيح فرصة للسياسيين لنقد المشروع «الباديسى» من مطلق قناعات حزبية واتجاهات أيديولوجية، ولذلك بات من الضروري إعادة النظر فى النقاش الدائر ونقله إلى مستوى أعلى كمحاولة للتمييز وأيضاً محاولة لفهم الواقع العربى الذى تحركه دخله أمواج من الحركات الأرنبة، التى تجاوزت أحياناً أفعال الساسة، وتحوّلت من تظاهرات دينية - إن جاز التعبير - إلى تظاهرات سياسية فى الأساس مستندة تحت جبهة الدين، ولهذا نتعامل ومنذ البداية - هل جمعية العلماء الإسلامية كانت تخطى أصولاً؟ وهل هى مسئولة بعد أكثر من ستين سنة (٦٠ سنة) من نشولها على مابق فى الجزائر؟

لا يمكننا الحديث عن جمعية العلماء المسلمين، دون معرفة الأجراء التى أحاطت بها، وأيضاً معرفة الواقع الجزائرى آنذاك، فقد تشكلت عدة تظاهرات سياسية من ذلك: جمعية «نجم شمال أفريقيا»، والحزب الشيوعى الجزائرى، والطرق الصوفية، وقد كانت هذه الأخيرة الدافع الأساسى فى الداخل لإنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حتى إن بعضهم يذهب إلى القول: .. إنها كانت رد فعل لها أكثر مما هى رد فعل على الإدارة الإستعمارية، وهناك دافع آخر - خارجى هو دعوة الشيخ محمد عبده إلى الإصلاح، ويدعم كل هذا فى النهاية بعد آخر أساسى، وكان - ولا يزال - يمثل الخلفية المرجعية -

الأصولية الجزائرية : هل كان عبد الحميد بن باديس أصولياً ؟

خالد عمر بن ققنه

« كاتب وصفي جزائرى مقوم فى مصر »

وأحياناً المنهجية - تكثير من التظاهرات الأصولية في الوطن العربي وهو اعتمادها بشكل واضح على كتب علماء السلف مثل: ابن تيمية وابن القيم الجوزية والشوكاني الخ، وإن كانت الجمعية قد حاولت أخذ ربح تلك الأطروحات - والتفسيرات خاصة - الدينية التراثية، وعمت على دمجها بالواقع حسني لا تذوب في الماضي، وتبتعد عن الحاضر، ولذلك نجحت إلى حد بعيد في تصديق بقطة الشعب الجزائري، وجعله يفرق بينه وبين الفرنسي المستعمر، بناء على امتداد جذوره في التاريخ والحراث - وهذا ساعده على الانتصار، وأعطاه شعوراً بحمل الهم الحضاري، ولا يزال هذا الهم قائماً، وإن كان الحاملين له الآن يختلفون عن علماء الجمعية، ليس في طريقة تحقيق الهدف، وإنما في الهدف نفسه، وهذه إحدى الإشكالات الرئيسية التي يعانيها أصحاب المشاريع الإسلامية، ويمانيها - على مستوى أوسع عامة الشعب.

● الجزائر من الفتاة إلى الحق إلى نادي الترقى:

بموازاة النشاط السياسي، وظهور الأحزاب، كانت هناك جمعيات دينية بدأت في الظهور - بعيداً عن الطرق الصوفية - منذ أن أدركت أن الشعب الجزائري لا يمكن جمعه في موقف موحد إلا تحت راية الدين الإسلامي، وهذا طبيعي في ظل استعمار، دمر المساجد وأقام مكانها الكنائس، وقرض أنماطه الثقافية بالقوة، بل يمكن القول إنه جاء «بأصولية الاستعمار» في حربه الصليبية القديمة، و«إجماع المؤرخين والباحثين أن الاستعمار الفرنسي أراد فرض الحضارة الغربية على الجزائريين بالقوة محاروا تجاوز معتقدات الشعب الجزائري وعاداته وتقاليده، وما أن

وأهم جمعية ظهرت آنذاك - كانت جمعية «الجزائر الفتاة» التي استحضرت خطى حركة «تركيا الفتاة»، وهدفها الأساسي اكتساب حق المواطنة، أي العضوية الكاملة في المجتمع الفرنسي شأن المواطنين الفرنسيين في الجزائر، وإلغاء الضرائب الخاصة، وقانون الأهالي، وإلغاء الضرائب المسماة «ضرائب العرب»، والمشاركة السياسية في المؤسسات المحلية والمثيل في البرلمان الفرنسي، وطالبت الحركة في مقابل التجنيد في الجيش الفرنسي بالمواطنة الفرنسية مع احتفاظ الجزائريين بدينهم الإسلامي، وقد فهم بعض المؤرخين أن أطروحات جمعية «الجزائر الفتاة» كانت تهدف إلى التعاضل بين الإسلام والمستعمر وذلك لحالة الضعف أولاً ولعدم وجود بديل ثانياً، ومع ذلك كله فقد كان موقف السلطة الاستعمارية معادياً ورافضاً حتى إن أحد كبار مسؤولي الإدارة الاستعمارية قال وقتها «إن إعطاء الأهالي (يقصد الجزائريين) الحقوق السياسية من شأنه أن يمكن رجال «الجزائر الفتاة» من أن يبدؤوا حركة وطنية موجهة ضد الاحتلال الفرنسي...» ويعوداً عن هذا القول فإن الجزائريين سواء من خلال «الجزائر الفتاة» أو غيرها - لم يستطيعوا الحصول على أية حقوق، مما دفعهم في النهاية إلى الرفض الكامل للاستعمار سواء من الناحية الثقافية أو من ناحية الحق في المواطنة.

ولم تكن جمعية «الجزائر الفتاة» هي التنظيم الوحيد الذي يحررك المجتمع الجزائري آنذاك بل كانت هناك جماعة أخرى تصارعها بالقوة نفسها التي تعارض بها فرنسا المستعمرة من ذلك «جماعة الحق»، وقد ست هذه الجماعة منذ ظهورها إلى الأحياء الإسلامي أكثر من الحصول على الحقوق المتساوية مع الفرنسيين، وحسب الباحثة الجزائرية



محمد الزلزالي

المواجهة على مستوى الصراع الفكري والأيديولوجي - غير ممكنة لعدم توازن القوة بين الجزائريين والاستعمار، فقد أرادت بعض عناصر النخبة الخروج من هذا السأق فظهرت بعض الجمعيات الدينية التي تحمل هماً سياسياً وآخر دينياً، الأول من أجل الابتعاد عن الخطر أو استعمال القوة ضدّها، والثاني لتحريك الجماهير، وكان عليها مقابل ذلك أن تجمع بين الثقافة الفرنسية والإسلام محاولة تسخير فكرة التعاضل - مبكراً - بين الأديان والثقافات.

مفتحة الأزرق: فقد تألفت تلك الجماعة من صغار ملاك الأراضي وأصحاب المحلات والمعلمين وكتابوا يطالبون بإصلاحات اجتماعية وإدارية، خاصة تحسين حالة الفلاحين الاقتصادية، وضمانات ضد مصادرة الأرض، وعلى التقيض من «الجزائر الفتاة»، كانت جماعة «الحق» تمارض بشدة كلا من الخدمة الإجبارية، ولمتداد نطاق المواطنة الفرنسية لتشمل الجزائريين وقد نجحت في النهاية في جذب أعضاء جماعة «الجزائر الفتاة» الذين كانوا يناهضون التدخل على وضعهم الإسلامية للحصول على المواطنة الفرنسية (انظر مفتحة الأزرق: نشرة الطبقات في الجزائر..)

وبعض النظر عن الخلاف القائم بين الجماعتين «الجزائر الفتاة» و«جماعة الحق»، فإنهما تعدان الجذر لحركة دينية واسعة، تبعد كل يوم عن الثقافة الفرنسية بتدريج تطرف المستعمر لثقافته، فقد كانت البداية سياسية والتهمت دينية وحين نصبت تلك الحركات، شهر العمل الثوري معتمداً على تلك الخلفية الدينية ومستفيدة من تحريرها في تحية للجهاديين - كما هو الحال بالنسبة للثاقمين بثورة التحرير الجزائري عام ١٩٥٤ .

والدين الإسلامي في الجزائر لا يقدم الحماية والأمن فقط، ولكنه أيضاً يعبر عن الجنسية وأسبق من المواطنة، ولذلك كان النقاش والاختلاف في محاربة المستعمر تنطلق منه، وإليه وعنده تحتمل مختلف الجماعات، وحين تضل يصعب تقويمها لاحتقادها بأن هذا هو الدين، لذلك لاحظنا الاختلاف منذ البداية بين «الجزائر الفتاة» وبين «جماعة الحق»، وهو اختلاف في كيفية التعامل مع الإدارة الاستعمارية من منظور ديني، وقد قول أيضاً بعمل أصولي مسيحي من طرف فرنسا، إذ في الوقت الذي عملت فيه على

غرس قناعات دينية في المجتمع الجزائري حول ما يعرف بالآباء البيض، رفضت كل الأطروحات الجزائرية التي تحاول أن تجعل من الجزائريين المسلمين مشاركين في تكوين مجتمعهم ضمن دائرة المستعمر الثقافية، إنها كانت تطالب فقط بالتعايش حول التضامن، ومع ذلك كله لم تفلح، وكان عليها أن تلجأ إلى بدائل أخرى علما بأن اليهود منحوا حق المواطنة الكاملة مع أنهم لم يطالبوا بالتخلي عن دينهم، كما وقع الجزائريين، بل إن حقهم في المواطنة صدر بمرسوم عرف بمرسوم كيرميرو لعام ١٨٧٠ ، بل حتى الأجانب الذين ولدوا في الجزائر تمتعوا بحق المواطنة بواسطة قانون ١٨٨٩ .

وكان من الطبيعي أن يحصل رد فعل، يبدأ مسالماً ثم ينتهي إلى رفض وتمرد وأخيراً ثورة، وفي ١٩٢٦ اجتمع ٢٣ رجلاً من أعيان الجزائر، ودعا أحمد توفيق المدني، الكاتب المعروف، وأحد الأعضاء البارزين في جمعية العلماء المسلمين بإنشاء «نادي الترقى» وتم بناؤه ليعم ٧٠٠ شخص، وكتب اسم النادي بالعربية على اليمين وبالفرنسية إلى اليسار، يفصل بينهما شعار مدينة الجزائر وتم وضع رسم مصفوف في مكان الصليب الرسمي وتم افتتاح النادي في ٢٧ مايو ١٩٢٧ ، واعتبر أن ذلك ميلاداً للقومية الجزائرية التي حاولت فرنسا القضاء عليها إلى الأبد.

وقد نتج عن هذا النادي عدة أفعال حزكية تصب في عمق المجتمع من ذلك تأسيس «جمعية الفلاح»، والجمعية الخيرية الإسلامية الكبرى، ومحاولات تكوين بنك إسلامي، وجمع فعل وحدة النواب الجزائريين، ومؤتمر طلاب شمال أفريقيا ومساعدة الكفاح الفلسطيني ومقاومة للتبشير المسيحي ومقاومة سياسة التجنس والانتماج، وفي الأخير كللت

أعمال النادي خلال خمس سنوات بتأسيس «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين».

والملاحظ أن «نادي الترقى»، لم يكن مجرد تجميع لأشخاص يتميزون بشيئهم لكل الفئات الاجتماعية، بعيداً عن التمايز الطبقي والمراكز الاجتماعية، ولكنه في الأساس كان بوقاً انصهرت فيها مجمل الآراء والتصورات - من منظور ديني - لكيفية إنشاء الجزائر المستقبل، وإن كان بعض المؤرخين الجزائريين يرون أنه كان مكاناً لتجمع قيادات الجمعية (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) فإن هذا في حد ذاته كافٍ طبقاً للواقع الاستعماري آنذاك هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الجمعية في طور إنشائها لم تكن تواجه مشاكل أو صعوبات تتعلق بظهورها فهي من الناحية المرجعية والأفكار، تعود إلى التراث لتخترق منه، وفي الوقت نفسه تعاضد تجارب المصلحين في الشرق، ومن ناحية القبول الاجتماعي - إن جاز التعبير - فإن كل المطبات كانت تشير إلى تعمس المجتمع الجزائري إلى هذا النوع من النشاط مادام يدعو إلى عودة الإسلام، أما من ناحية المكان، فقد كان «نادي الترقى»، يمثل بعداً مكانياً في العاصمة ولم يبق إلا ظهور الجمعية كقوة تحرك الأحداث وتضمنها لسنوات، حتى قامت الثورة وحقت الجزائر انتصارها.

هل كان عبد الحميد ابن باديس أصولياً؟

لا يمكن اعتبار عبد الحميد بن باديس (١٨٨٧ - ١٩٤٠) رجلاً أصولياً بالمعنى المتداول الآن، ولكنه أصولي بمعنى العودة إلى التراث الإسلامي واعتباره متبعاً معرفياً في مواجهة تعديلات المدنية الغربية ممثلة في فرنسا غير أن «الجمعية» حين ظهرت كحركة دينية، اجتماعية ثقافية، عملت على محاولة اجتثاث الطرق الصوفية، وقد

عرفت هذه الأخيرة في أغلبها بولائها للمستعمر وإن كان بعض منها قد حافظت على القرآن الكريم. ويدل أن نفع لها فرنسا المجال باعتبارها حركة تنويرية قاومتها بشدة، وفتحت قنوات للاتصال مع الطرق الصوفية، مما دفع كثيراً من الباحثين - بعد ذلك - إلى اعتبار محاولات فرنسا التي بذلت لتقديم الإسلام من خلال الطرق الصوفية تدعيماً للأصولية، بل وتدبيراً لها، ومن الطبيعي أن تكون مواجهة من الجزائريين بعد وهو ما برز في الفعل الاجتماعي الثوري بعد ذلك، وهذه الفكرة يطرحها بوضوح أكبر المفكر الفرنسي روجيه جارودي في كتابه «الأصوليات المعاصرة».

وإذا بحثنا في أسباب ظهور نشوء جمعية العلماء المسلمين، فإننا نجد ما ظهر في الظاهر كرد فعل بعد احتفال الفرنسيين في ١٩٣٠ بمرور مائة عام على احتلال الجزائر حتى إن الكاردينال فيجيري قال بالمناسبة «إن عهد الهلال في الجزائر قد غبر وأن عهد الصليب قد بدأ وسيستمر إلى الأبد، وأضاف: إن الجزائر صارت مهداً لحولة مسيحية يضئ أرجاءها الإنجيل. لكن في الحقيقة تم التخصير لها منذ سنوات. وبالضبط منذ أن أصبحت بخطر الطرق الصوفية التي كانت ترى فيها خطراً على الجزائر أكثر من المستعمر، حتى إن الباحثة مغيثة الأزرق ترى أن هدف الجمعية «جمعية العلماء المسلمين» هو تجديد الإسلام عن طريق تطور العلم ومحااربة الخرافات والفكر السفلي... مما دفعها إلى وضع برنامج للتعليم، وإلغاء الاتحادات الدينية وتحويلها لمؤسسات تعريف الإسلام ووصفها بأنها أدوات تعقيم وجهل والبحث عن هوية جزائرية.. ومن ثم أعلن ابن باديس في إحدى المرات: «إننا لا نريد اندماجاً.. ولا نحن نريد استقلالاً وكان

الفرض الرقوسي إلى تطهير البيت أولاً لهيئة البلد القومية (مغيثة الأزرق: نشوء الطبقات في الجزائر ص ٧٣)

ويرجع بعض الباحثين فكرة إنشاء جمعية العلماء المسلمين إلى تلك اللقاءات التي تمتد بين عبد الحميد بن باديس والشيخ البشير الإبراهيمي في ١٩١٣، حيث التقيا هناك، ومكثا ثلاثة أشهر، يلتقيان كل ليلة بعد صلاة العشاء حتى الفجر يدرسان ما يمكن عمله في حال عودتهما إلى الجزائر للقيام بحركة إصلاحية، وقد استمر الاتصال بينهما من أجل تحقيق الهدف السابق بعد عودتهما إلى الجزائر وفي ١٩٢٤ عرض الإبراهيمي على ابن باديس تأسيس «جمعية الإخاء» لكن ذلك لم يحدث وأسس بدلاً من ذلك صحيفة «المستقبد»، وفيها تمتد الدعوة - من خلال الكتابة الصحفية - إلى إنشاء حزب إسلامي ديني وفي ١٩٢٧ دعا الشيخ ابن باديس الطلاب المالكين من جامع الزيتونة والشرق العربي للدعوة يدرسون فيها أوضاع الجزائر وما يمكن عمله لإصلاح الأوضاع وكان ممن لبى الدعوة البشير الإبراهيمي ومبارك الميلي والعربي التقي ومحمد الزهراوي، ومحمد خير الدين، وعلى محمد الطاهر فضلاء فقد اتفقا على خطة عمل تقضي بإنشاء المدارس الحرة للتعليم العربي وللثروة الإسلامية والعمل على نشر الدعوة الإصلاحية في المساجد الحرة، واستخدام الصحافة والوردي وإنكاه روح الفضل في أوساط الشعب لتحرير البلاد من العبودية والخنوع للأجانب (انظر محمد الطاهر فضلاء، التحريف والتزييف في كتاب حياة كفاح) وربما لطريقة العمل السابقة استطاعت أن تحقق فعلاً أمثلتها، والتي من أهمها خروج المستعمر، وإن كانت لم تدع علانية لذلك، وإنما هناك إجماع من

كل الباحثين الجزائريين، على أن الجمعية ملكت الإمداد الروحي للثورة الجزائرية وأن ابن باديس هو الزعيم الروحي لتلك الثورة المجيدة، على الرغم من اختلاف القادة الجزائريين حول مشاركة الجمعية من عدمها، وأيضاً مدى اعتبارها حركة أصولية من طرف فرنسا.

حركة الجمعية، والأصولية الجزائرية:

كل فريق يدعي الآن ورائته لفكر جمعية العلماء المسلمين، وإنه ابن شرعي لها ومع أن كثيراً من أعضاء الجمعية لا يزالون أحياء إلا أنهم لم يحسموا هذه المسألة بعيداً، والأكثر من هذا يدعي كل شخص منهم الانتماء ليس للجمعية وللتنظيم ولكن لرئيسها السابق - عبد الحميد بن باديس - غير أن التفرع داخل قبو الماشي لم يمنع أعضاء الجمعية من إعلان مواقفهم الراضية لكل الأطروحات الجديدة بما في ذلك أطروحات الجماعات السلفية التي تستقي مرجعيتها وشرعية بقائهم من المرجعية نفسها التي استقت منها «الجمعية»، وذلك لأن هذه الأخيرة لم تتقيد بالنصوص الدينية وتضيف لها فائدة جديدة، تراكم تلك النظرة القديمة لعالم الأشياء وحتى لعلاقات الإنسان بالآخر، يعنى ذلك علاقة تلك التنظيمات بمجتمعها وعلاقتها بالنص، وعلى مستوى ثالث علاقتها بعصر الزمن.

وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين عانت ما تعانيه جميع التنظيمات الإسلامية التي مرت بالوطن العربي، قيمت المؤسسة الأولى أو القائد - والذي هو غالباً شخصية كاريزمية - كتفسير ثوابت التنظيم نفسه، على الرغم من إصرارها على طرح بدائل جديدة ترضى بها الأتباع الذين كانوا فكرة عن الزعيم الأوحيد، الذي لم يعد موجوداً. ولهذا

يحظى ابن باديس بقادة خاصة عند كل التنظيمات السياسية الدينية في الجزائر، لكن تلك القداسة، تبرحه من التاريخ المتحرك أولاً، وتصله عن جماعته ثانياً، وترثه بقوة أفكاره الجديدة ثالثاً، وتلقّد المشاركين معه والذين لا يزالون أحياء رابعاً، تبريرها في جميع الأحوال، أن ما تبقى من أعضاء الجمعية تابع للسلطة، وأنهم يمكن أن يقتنعوا العامة، لكن لا يمكن لهم إقناع المثقفين، ولا حتى عناصر السلطة الحاكمة، ومن بين النماذج التي تضم بموسوعية في المعرفة، خاصة بأسرار الفقه مفتى الجزائر الشيخ أحمد حساني ذلك العالم الجليل الذي تقلص دوره، وأهزئت مكانته وصوريته، فقط لأنه لم يعلن حرباً على السلطة، وإن كانت هذه الأخيرة قد أعلنت حرباً عليه، وعلى غيره حين جاء بالشيخ محمد الغزالي وحاولت تقييد علماء الدين في الجزائر، والهدف كان من أجل تصحيح الحركة الإسلامية، التي ازديت تشيخاً ولم تعرف في النهاية لا برزقاً أحمد حساني ولا حتى بأطروحات الغزالي... لقد كانت كل الجزائريين تبرر العنف المشترك وتعطيه مسحة دينية، غير متسامحة وضمن قوالب جازمة كانت ولا تزال مثقفة أرثوذكسية.

وعلى طول فترة الاستقلال حاولت السلطة أن تكون الوريث الوحيد لجمعية العلماء المسلمين، وقد ساعدها في ذلك قبول بعض أعضاء الجمعية بمناصب وزارة الشؤون الدينية، وبدلاً من توجيه السلطة وتبديدها، سار معها أولئك على نمط واحدة، وحين تمحرك المجتمع، وقف ضد الكل، واعتبر أعضاء الجمعية المشاركين في السلطة فقهاء الحكام، وممثلين للإسلام الرسمي على حساب الإسلام الشعبي - إن جاز التعبير - وهذا طبعاً مادم بعضهم يبرر أخطاء النظام، في ذلك قول عبد الرحمن يشبان في جوار معي لم أنشره، حين سألته عن

توحيد خطبة الجمعة في كل المساجد الجزائرية: إن ذلك لا علاقة له بطبيعة الحكم، ولكنه يرتبط بالمستوى الثقافي الذي كان عليه الأئمة آنذاك، ولهذا ارتأينا ضرورة توحيد خطبة الجمعة لكل مساجد الجمهورية الجزائرية، وقد يكون فيما يقول جانب من الحقيقة، لكن ليس كل الكلام حقيقة، ذلك لكن عهد الحميد بن باديس نفسه حين أسس الجمعية أكد على أنه اجتمع للجزائر من العلماء مالم يجتمع لأي مجتمع إسلامي آخر.

وعلى صعيد الممارسة الموندانية من طرف السلطة، فإن التعامل مع تراث الجمعية اختصر في الاحتفال بيوم عيد العلم الذي يوافق ١٦ أبريل من كل سنة. وهو اليوم الذي توفي فيه عهد الحميد بن باديس، علماً بأن الجزائر تحفل بكثير من الأعياد بناء على لحظة الموت، وليس لحظات الحياة، أي أنها تبدأ من الآخر، وكأنها تحاول المشهد الأخير للذين لإحساسها بأنه أسوأ المشاهد، وما يتبعه بعد ذلك من مشاهد جمعية تبحث في النفوس الإحساس بالراحلة والطمانينة، لكنها وهي تقوم بعملها ذلك لا تدرك بأنها تقضي على عامل الإبداع عند الشعب الجزائري، الذي يرى فيها عناصر الشقة والطيش لتعاملها مع الماضي القريب بمحاولات التقديس المزيف الذي يهدف إلى تحقيق مبخش واحد هو البقاء أطول مدة في الحكم... إنها أصولية الحكم في تطويع - ملل - وقايل - للأصولية الدينية... علماً بأن هذه العملية باتت تتكرر كلما هبت نسائم الفعل الاجتماعي غير الهادف.

وإذا كانت الجمعية قد شملت جميع المدن والقرى الجزائرية في أثناء الفترة الاستعمارية واستطاعت أن تدل وعياً حقيقياً لا وعياً مزيفاً، فإنها آنذاك قبلت ونسبة عالية من اللادين الملحوظ في أوساط البورجوازية بالمدن بعد الاستقلال

والتي ترتبط مصالحها بفرنسا، حتى إن الكاتب مصطفى الأشرف، ذهب إلى القول: أرادت الحركة القومية - مقصد الوطنية - أن تتخذ العاطفة الدينية في صورتها المفتحة ركناً من أركان عملها السياسي في أوساط الجماهير الريفية، ومن هنا نشأ الاتجاه إلى إيجاد الحلول كلها سواء على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع بالرجوع دوماً إلى الأخلاق التي نشأت في حد ذاتها من التصور البورجوازي للدين، وقد اعتمد هذا الاتجاه على القشور، وكان هدفه تصحيح المظاهر الفاسدة لا طرح المشكلة من حيث أسسها العميقة، ولكن هيهات لتلك الأخلاق الساذجة البحتة، القائمة على السعي بلوغ الكمال المستحيل هيهات أن تحل المشكلة، (انظر مصطفى الأشرف: الجزائر: الأمة والمجتمع) وإذا كانت أطروحات «الأشرف» السابقة تعبر عن اتجاهه اليساري ونظرته إلى الدين والبورجوازية في ١٩٦٤، أي بعد الاستقلال بستين، فإنه بعد ٣١ سنة من ذلك التاريخ، كثرت البورجوازية عن أنفائها بشكل مفرغ رهيب، وظلت الدين والتاريخ والشباب فصلحتها، ولم يصبح فكر جمعية العلماء المسلمين مقبولا كما أريد رجالها من السلطة حيناً ومن للتنظيمات الإسلامية الجديدة حيناً آخر فيما يمكن أن تطلق عليه الأصولية الجديدة التي أورثها الاستعمار، وما هي ذى الآن تتجاوز الحدود التي رسمها لها، إنها تجذب بقوة نحو المشاركة في فعله السيئ الذي لم يستطع مراقبته فقط لأنه قبل إجراماً لا يمكن تغليله بالمباراة المعبرة عن نمط حضاري معين، ويصعب في المستقبل إنفاذه أو تغييره لأنه وصل إلى صناعته الأول، فيقبل القرب بعودة الأصولية ما دام قد ساعد على ظهورها، وعليه ألا يطالب الآخرين بمواجهتها، مادام أولئك متحابيناً ولم يكونوا عروناً على ظهورها. ■

مكتبة

١٨٢ هوية مصر بين العرب والإسلام، ترجمة بدر لرفاعي

١٩٦ صفحة من تاريخ مصر، جون بينيه - ترجمة نبيل سعد

٢١٢ الموالد القبطية، أديب نجيب سلامة ٢٢٦ وجي، بالكتاب

والشهداء، كريم عبد السلام ٢٣٥ مفهوم البطولة عند

اليونان وانعكاسها في فن النحت، عزة مشالي

تتشرب القاهرة، هذا الفصل من كتاب «هوية مصر بين العرب والإسلام، لتفتح النقاش حول نظرية الآخر المتحضر لنا، لماذا يتم طرح التبدل النظري بهذه الموضوعية؟

هل العودة إلى النزعة المصرية التي سادت في أوائل هذا القرن عودة محمود، بعد التغيرات التي عمت المنطقة والحساس الشرق أوسطى؟

أم أن العودة الآتية إلى هذا الماضي المرتبط بسياقه التاريخي الممتد، هو جزء من الحساس الشرق أوسطى نفسه؟

التحرير،

فيتمرض هذا الكتاب لإحدى فترات التاريخ المصري الحديث التي أحتد فيها الجدل حول مسألة الهوية ففي تلك الفترة (١٩٠٠ - ١٩٣٠) ظهرت الأفكار الأساسية التي انقسم حولها مفهوم الهوية المصرية فيما تلا ذلك من أعوام. وهو يتناول أفكار الرواد الأوائل بهذه الصدد، ونتائج تلك الأفكار في السياسة والأدب والفن وغيرها، في محاولة لصياغة شخصية قومية مصرية على ضوء الوعي المستحدث.

لقد شهدت تلك الفترة صراعاً فكرياً حول عدد من البرؤى، تسعى كل منها إلى صياغة الوجدان المصري من

الفرعونية، إلى الإسلامية، إلى الفكرة العربية. وغيرها، يتناولها الكتاب في مراحل صغورها وتراجعها، من خلال استعراض آراء أصحابها.. من نظمي المسيد إلى أحمد حسين ومن طه حسين إلى إبراهيم المصري، ومن سلامة موسى إلى توفيق الحكيم، ومن العقاد إلى إسماعيل مظهر وشهدى عطية الشافعي.. وغيرهم كثيرين.

والكتاب، الذي تصدر ترجمته للكتابة قريباً، صادر عن مطبعة جامعة أكسفورد بالتعاون مع مركز «ديان» ومعهد «شولاج» للدراسات الشرق أوسطية، وهو واحد من أهم مراكز الدراسات الإسرائيلية المعنية بتاريخ وحاضر المنطقة.

وفي هذا الفصل يستعرض الكتاب جانباً واحداً من جوانب منظور أصحاب العقيدة المصرية.

صورة مصر عند أصحاب العقيدة المصرية:

١ - البيئة والأمة

كان المثقفون الوطنيون المصريون، يكشفهم لجوانب الصورة السلبية للعرب، خلال العشرييات، إنما يهodon الطريق لتقديم صورة قومية أكثر إيجابية. وهم يؤكدون على أن هذه الصورة البديلة، صورة مصر الحقيقية والسليمة؛ تجسد للجمع الطبيعي بين ظروف وادي النيل

وبين الناس الذين يسكنونه منذ آلاف السنين. وكان المثقفون أصحاب العقيدة المصرية كثيراً ما يستشهدون، بحماس، بـ «هيرودوت»، مؤكدين على أن مصر، بالفعل، «أمة النيل»، ولا يمكن فهمها إلا كهوية قومية متفردة، لها جغرافيتها وتاريخها وثقافتها الخاصة^(١).

وكان لهذه الصورة القومية الجديدة أن تتحقق من خلال الإدراك الفكري للقدرات كافة وللمخزون الروحي الكامن في الأرض والناس. لمجر إعادة اكتشاف «الجوهر الحقيقي الخالد، المتجسد في مصر، وأحيائه، وعبر «إعادة تطبيع» الشعب المصري (حسب تعبير بعض المثقفين)، ويمكن لمصر أن تعود إلى حالتها الطبيعية، وحيث توجد مصر الحقيقية، مطمونة في أعماق اللاوعي الجمعي المصري. وبهمة المثقفين الوطنيين هي إظهار هذا الجوهر في وعي المصريين، وإخراجه من هناك إلى الواقع الحى، وفي الوقت نفسه دفن كل من الوعي القومى المصري، والواقع المصري المرتبط بالصورة العربية الإسلامية الزائفة التي سادت طويلاً^(٢).

وبالنسبة لهؤلاء المثقفين، فإن عودة مصر إلى طبيعتها يعنى العودة إلى كيان قومى مفصل. فالوضع القومى المستقل هو وحده القادر، من وجهة نظرهم، على ضمان تحقيق شخصيتها الأساسية. والصورة القومية الجديدة تقدم كذلك مجتمعاً مصرانياً ذا إطار يتناسب مع

جيمس ب. جانكوفسكى

إسرائيل جرشوني

ترجمة: بدر الرفاعي

الجديد والتحديث. أى أن المدققين الوطنيين المصريين، فى العشرينيات، ربطوا بين تحقيق الأصالة المصرية وبين إنجاز الحداثة؛ فعمدة مصر إلى هويتها ووعياها القوميون الأصليون، هما وحدهما الكفيلان بخلق الظروف اللازمة لتقديم أمة - دولة تقدمية فعالة، تتقدم بإصرار نحو العصر الحديث^(٣).

وضع المثقفون ذور التوجه المصرى، فى العشرينيات، أربع صور جمعية فرعية، كأساس لهذه الصورة القومية المصرية الجديدة. الأولى، صورة إقليمية تبرهن على أن البيئة المتفردة لوادى النيل كان لها الأثر الحاسم فى خلق شخصية مصرية متميزة. فرداى النيل هو الذى أعطى الشخصية القومية المصرية سماتها المتميزة وهويتها المستقلة، صانعاً من مصر وشعبها وحدة تختلف عن كل الشعوب والبلاد. أما الثانية، فصورة تاريخية تشير إلى أن المصريين، سواء فى الحاضر أو المستقبل، يشتركون فى تاريخ جمعى متفرد وقدّر تاريخى واحد. وباختصار، فإن مجرى للتاريخ المصرى عبر بضعة آلاف من السنين الماضية صاغ سكان وادى النيل فى هوية تاريخية واحدة، وخلق خبرة تاريخية واحدة ذات استمرارية لا تعرف التوقف. والثالثة، صورة فرعونية تهدف إلى إعادة إحياء «الرابطة الطبيعية» بين مصر الحديثة ما بعد ١٩١٩، ومصر الفرعونية القديمة.



فالتراث الفرعونى لمصر يعتبر التراث القومى الوحيد الأصيل للبلاد، وعليه، فإنه ينبغي الكشف عن اتجاهات الحياة المصرية المظلمة، من أجل «فرعة» الثقافة والأدب والفن، وكذلك الحياة الاجتماعية المصرية عبر إعادة تقديم الموضوعات المصرية الحقيقية للقادمة من العصر الفرعونى. أما الرابعة، فصورة ثقافية تثبت أن لمصر ثقافة قومية مستقلة منفصلة عن التراث العربى والإسلامى.. تقاليد أدبية، أساطير، وفلسفات، ومزاج فنية، بل ولغة متميزة، كلها نابعة من بيئة وتاريخ وادى النيل. وكان الهدف النهائى للمثقفين هو إعادة إحياء هذا التراث الثقافى المصرى الأصيل وجعله المحتوى الملهم للحياة الفنية المصرية الحديثة.

القاعدة الإقليمية: وادى النيل
كصانغ للشخصية المصرية

«إن الفرد لا وجود له بذاته وإنما وجوده بالوسط الذى يعيش فيه. ففهم ومعرفة البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والحالة التاريخية وما كان على أثر ذلك من عقائد وعوائد وأفكار وعواطف واتجاهات ذلك كله وذلك وحده هو الذى يسمح لنا بفهم أى كاتب أو شاعر أو فيلسوف وأى رجل آخر له صلة بالمجموع فتأثر به وأثر فيه»^(٤).

إن هذا العرض - الذى كتبه «محمد حسين هيكل» فى عام ١٩٢١، يعد

استمراراً مباشراً للفلسفة الاجتماعية التي قدمها «هيكل» أثناء الحرب العالمية الأولى، وهو يحدد في الوقت نفسه، الاتجاه السائد لجيل ما بعد ١٩١٩ بأكماله من المثقفين ذوي التوجه المصري فيما يتعلق بالفهم الصحيح لمجتمعهم. فمعادلة «هيبوليت تين» : «السوق - الوسط - اللحظة» التي أعاد «هيكل» صياغتها في هيئة «الوسط - الجنس - اللحظة»، حققت شعبية كبيرة وسط هذا الجيل، مع افتراض وجود صلة حتمية بين الإنسان والطبيعة، بين السمات الإنسانية والعوامل المادية. ويحدد أكثر بين الشخصية القومية والشخصية الثقافية لشعب ما، من ناحية، والظروف الجغرافية والمناخية الخاصة التي تعيش فيها، من ناحية أخرى. كان مبدأ عملياً أساسياً عند المثقفين ذوي التوجه المصري في العشرينيات.

لكن ينبغي علينا أن نحذر التفسيرات البسيطة. فحين لا نتعامل هنا مع آلية داخلية لأفكار تصاب في انتهاء مباشر ومستقل من «تين» إلى «هيكل»، إلى جيل المثقفين الوطنيين المصريين ما بعد ١٩١٩. فالمبادئ الفلسفية لهذا المنهج الحتمي والميكانيكي لم يكن من الممكن تقبلها هكذا بسهولة، لو لم تكن هذه المفاهيم تسجيبت لبعض رغبات وآمال أصحاب التوجه المصري. فالمزاج الثقافي للمهد الجديد، الذي ابقى عن ثورة ١٩١٩، تقرب هذا المنهج بحساس لأنه يقدم لمصر تفسيراً يتماشى مع مزاج المرحلة. وفي المقام الأول. قدمت الحتمية البيئية عن «تين» و «هيكل»

لهؤلاء المثقفين عاملاً تفسيرياً واحداً بدأ أكثر جوهرية وشعلاً من أي عنصر آخر منسجم مع المزاج الوطني والعلماني والتحديثي للعقد، وبإمكانه تمييز مصر عن غيرها من البلدان. وهم، بإعطائهم للبيئة الأولية كثرة أصيلة على ما عندها من العوامل الإنسانية الأخرى، يجلون من مصر وشعبها هوية متفردة ومتوحدة.

يضاف إلى هذا أن المنهج كان بمثابة آلية قادرة على تحرير مصر من كل القوى الخارجية والعناصر الدخيلة؛ بحيث إن بيئة مصر جعلتها متميزة، فإن كل ما جاء من خارج وادى النيل هو بطبيعته، دخيل. مصر متميزة، مستقلة، محتاجة، كل هذه سمات يقرها المنهج البيئي للأمة - الدولة العديدة التي انبثقت في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وبذلك أصبحت البيئة الإلهة المقدسة للمثقفين الوطنيين المصريين في العشرينيات، والمودج الذي يمكنهم عن طريقه فهم، وتحرير، وتصير جوانب الحياة المصرية كسافة وهكذا، فإن التطور الداخلي، المستقل لا يفسر الشعبية المفاجئة للنظرة الوطنية الإقليمية في مصر ما بعد ١٩١٩، حيث تشير جميع الشواهد إلى هامشية هذا المنظور، حتى بين المثقفين المصريين، قبل الحرب العالمية الأولى. والأحرى أن التحول للشورى الذي طرأ على كل من الأوضاع الإقليمية والمصرية، أثناء الحرب وبعدها قد خلق نموذجاً جديداً من الآمال والطموحات تتلاءم مع هذه النظرة.

كيف تشكل الأمم في بوتقة البيئة ؟

لقد استخدم المثقفون أصحاب العقيدة المصرية الحتمية، «البيئة» لفهم مصر وتفسيرها. وهم يرون أن البشر أينما وجنوا، فإن وجودهم المستمر داخل حدود إقليم محدد، بهيئته المادية الخاصة، هو الذي يحيل أهل هذا المكان، عبر الزمن، إلى جماعة متميزة أو «أمة»^(٥). وفوق ذلك، فإن الأمة ليست مدينة بإيجادها للأرض التي تعيش فيها فحسب، وإنما الأرض هي كذلك مفتاح طبيعة الأمة وقوامها، فليس هناك مكانان متماثلان أو لا يمكن أن يكون هناك جماعتان متماثلتان كذلك، فالمفترض، من ثم، أن تستمد الأمة من الأرض سماتها المادية والاجتماعية والعقلية الخاصة بها، وكذلك تميزها عن جميع أمم الأقاليم الأخرى^(٦).

ويمكن أن نجد في مقدمة مسرحية «أحمد صبرى» الفرعونية، «كاهن آمون»، مثلاً معبراً عن الحتمية البيئية التي سادت أوساط المثقفين الوطنيين المصريين في العشرينيات^(٧). ففي وحدات جغرافية محددة - كما يؤكد «صبرى» - فإن «الطبيعة هي التي تخلق قومية الشعوب وتترك بصمتها الخاصة عليها»^(٨). فالقوى الطبيعية، جغرافية ومناخية، هي بمثابة «العناصر الآكل» بالنسبة للبشر، يحفر فيهم السمات التي تميز المجموعات البشرية الواحدة عن الأخرى^(٩). والكائنات البشرية المفردة، عند «صبرى»، تتحول إلى كيانات قومية بتأثير الطبيعة، بالخصوع، عبر السنين، لتعزلات كيميائية وبيولوجية. نجعلهم، في النهاية، يشبهون بعضهم بعضاً ويتميزون في الوقت نفسه عن كل

الآخـمـسـين^(١١). ويبين رأى «أحمد حسين» فى ١٩٣٠م، إلى أى مدى أصبحت الحتمية البيئية فلسفة شاملة وعامة بالنسبة للمثقفين الوطنيين المصريين، فهو يقول:

«الإنسان هو مفتاح لبيئته. وهذه البيئة هى التى تشكله وترعاه.

إنها تعطيه لونه، وبنية جسده، ودمه. وهى، فوق ذلك، تشكل شخصيته المتميزة ومشاعره. وهذا هو تأثير البيئة على الإنسان وما يترتب عليه [كذلك] من أثر حتمى على الجماعة الاجتماعية. وهذا الأثر الحاسم هو أحد قوانين الطبيعة»^(١٢).

كان الموقف العام لمثقفين من أمثال «صبرى» و«حسين»، يشكل أساساً لموقف أكثر تحديداً، أثر بشكل مباشر على مصر. فبينما تمثل الأرض البديية القومية بالنسبة للكائنات البشرية ككل، إلا أنها لم تؤثر بحسم بمثل ما نراه فى حالة مصر. فوادى النيل من أكثر البيئات الجغرافية وضوحاً وتعزلاً. وشكله وحدوده قاطعة: سهل مستو وخصب، يحيطه امتداد واسع من الصحارى أو البحار. والتمايز بين الوادى الأخضر والصحراء الصفراء أو البحر الأزرق، لا تحيطه العين. من هذا، يبدو الأثر الحاسم والصيق للطبيعة على مصر أكثر من أى أمة أو وحدة جماعية أخرى^(١٣). كذلك فإن التناغم الطبيعي لمصر يجعل من وادى النيل كياناً مناخياً مستقلاً ومكتفياً ذاتياً، وهو يمثل وفقاً لقوانينه الخاصة، محركاً من تأثير العوامل المادية الخارجية، ومناخ مصر يمكن بالضرورة على

الحياة النباتية والحيوانية، والإنسان الذى يقطن الوادى، وطبيعة مصر المكتفية ذاتياً، وإحساسها بالاستقرار والخلود، واعتدال مناخها، كل ذلك أدى إلى تجانس أشكال الحياة فى وادى النيل^(١٤).

إن الوحدة الطبيعية للتميزة والمتجانسة لوادى النيل ممثلة فى القدم، وظروفه الجغرافية والمناخية الفريدة قائمة منذ بدء الحضارة المصرية؛ فهى التى شكلت خلفية العصر الفرعونى الطويل؛ وهى الظروف نفسها التى سادت مصر حتى الوقت الحاضر^(١٥). وكان حتماً على أهل هذه الأرض المتميزة أن يتأثروا بهذه البيئة الثابتة. وكل من الأفراد الذين يقطنون وادى النيل والجماعة الاجتماعية التى تشكل مصر يتخلون، بالضرورة بسبب واحدة، حتى فى تلك العصور التى يفصل بينها آلاف السنين^(١٦).

وربما كان «محمد حسين هيكل» هو أكثر من عبروا بحسم عن الموازنة بين البيئة المصرية التى لا تتغير والتراث القومى الثابت. يقول «هيكل»:

«إذا ما تذكرت كذلك أن البيئة الطبيعية لوادى النيل لم تتغير لآلاف السنين، وأن هذه البيئة الطبيعية نفسها هى التى تفرز اللغات، والمعتقدات، والروح؛ وأن أولئك الذين غزوا مصر واستقروا بها لأجيال لا تحصى قد قدقوا سماتهم العرقية واستسلموا لقوة البيئة الطبيعية، وأصبحوا مصريين»، كما لو أنه أباءهم وأجدادهم عاشوا فى مصر منذ العصر الفرعونى؛ إذا ما تذكرت كل هذا، فسوف تقتنع بأن هناك علاقة روحية قوية بين مصر الحديثة ومصر القديمة»^(١٧).

إن تغرد استمرار بيئة وادى النيل هو الذى يفسر لماذا كان وادى النيل وحده هو خالق الأمة المصرية. فالأمة المصرية وحدة جمعية تصنع من كل أباء الوادى - فى الماضى، والحاضر، والمستقبل - كياناً قومياً موحداً متماسكاً. لقد صاغ وادى النيل «عقيدة مصرية، واحدة، وروح، مصرية، واحدة، وحضارة مصرية، واحدة، وأدب مصرى، واحد، أو، بعبارة واحدة تجسد كل هذا، الشخصية المصرية»^(١٨).

إن هذه الجواهر المصرية المتميزة هى التى خلقت بالمقابل «الوطنية المصرية»، أى حب الشعب المصرى لوطنه الخالد، «والقومية المصرية»، أى تطابق المصريين مع جماعتهم البشرية الثابتة^(١٩).

عند هذه النقطة، من الضرورى أن نشير إلى مصدر خارجى ثان للاستفهام، يتوالت مع تأثير أفكار «هيبوليت تين»، حول الحتمية البيئية التى سادت بين المثقفين الوطنيين المصريين فى العشرينيات. وتقتصد بذلك الكتابات السوسيوولوجية والأنثروبولوجية «لجوستاف لوبون» (١٨٤١ - ١٩٣١). وكان «أحمد فتحي زغلول» قد ترجم بعضاً من أهم كتابات «لوبون» منذ العقد الأول من القرن العشرين، حيث حققت شعبية كبيرة فى أوساط المثقفين المصريين. وقد ظهرت طبعات جديدة من كتابات «لوبون»، وسط النحر الوطنى الإقليمى للشرقيات^(٢٠).

وصفة خاصة، كان للنفس الخاص بمصر القديمة من كتاب «لوبون»

والحضارات الأولى، (باريس ١٨٨٩)،
التي ظهرت ترجمته العربية في ١٩٢٤،
تأثيره المباشر على التفكير الوطني
للمثقفين أصحاب العقيدة المصرية^(٢٠).
فيعد «ثين»، «لويون»، في كتابه
لويوك على أن البنية، هي بمثابة القوة
الطورية، التي صاغت الحضارة المصرية
وأضفت عليها شخصيتها المحددة^(٢١).
وبشكل أكثر عمومية. أخذ المثقفون ذور
التوجه المصري عن «لويون»، فكرة أن
لكل أمة شخصيتها الخاصة المستقلة، كل
جماعة قومية لها شخصية، وعقاية،
وروح يمكن التحقق منها موضوعيا
وعلميا. وكما أن أي فرد، فإن أمة
مُحكّمة به شخصية سائدة تتوارثها عن
أسلافها ويحددنا بصورة نهائية الوسط
الفيزيائي والسيكولوجي الذي يعيشون
فيه،^(٢٢) ويؤكد «لويون»، على كل من
استقلالية وقوة الشخصية القومية..
فالشخصية القومية قوة مستقلة منذ لحظة
تشكلها. إنها المحدد الملمى للمثل الثقافية
والحياة. بل إن الشخصية القومية
الجماعية أكثر قوة ولها الأولوية على
الشخصيات الفردية لأعضائها وأبناء
الأمة لا يؤثرون في صياغة شخصية
أمتهم بقدر ماتهم هم في تشكيلهم^(٢٣).

وعلى الرغم من تجاهل الروالند
العربية في كتابات «لويون»، الأخرى،
فقد اعتمد المثقفون ذور التوجه المصري،
في أعقاب ١٩١٩، بشدة على بنائه
المفاهيمي. وهكذا يرى «لقولا يوسف»،
أن «الأمة» شأن الأفراد، لها شخصيات
تتجسد فيها سمات شخصيتها، ورمزاتها،
وتراثها الروحي، وأنماط السياسة
الاجتماعية^(٢٤). وعلى النعوان نفسه

يرى «عباس محمود العقاد»، أن تقاليد
الأمة وعاداتها، وفولكلورها وأساطيرها،
وأدبها، وفنونها، ولغاتها ليست إلا
التجانيات الخارجية المحددة لجوهر
متخف، يطلق عليه «الشخصية
الوطنية»^(٢٥). ويحدد «يوسف حنا»،
الشخصية الوطنية من منطلق مصري.
فالشخصية الوطنية المصرية «شخصية
بارزة، تجسد «جماع السمات والسمات
التميزية، للجنس المصري والثقافة
المصرية اللذين تشكلا في وادي
النيل»^(٢٦).

لقد أدت رغبة المثقفين الوطنيين
المصريين في منح مصر شخصيتها
القومية المستقلة والمستقلة إلى موقف
حملي متطرف لاشك فيه. وقد أعطيت
أرض وادي النيل مكانة بارزة في التطور
المصري. وأعطى لتسمية الأقاليم
المصريين. البنية مصر الأولوية
المطلقة^(٢٧). واعتبرت الشخصية القومية
من صنع الطبيعة، وليس للأفراد أن
يتحكموا قوانين الطبيعة. بل إن الإنسان
ومجتمعه هما أحد امتدادات الوضع
الطبيعي الموجود في مصر، وليست
أفكارهم، وأحاسيسهم، وسلوكهم إلا مجرد
مظاهر للحتمية الصارمة للطبيعة على
أوضاع للحياة: النبات، والحياة، وأخيرا
الإنسان^(٢٨). وقد أدى هذا الربط
المتصل بين الطبيعة والسمات الإنسانية
إلى حد أن بعض المثقفين اعتبروا أن
مفاهيم المعتقدات الإنسانية ليست أكثر
من مجرد خرائط إدراكية للبيئة المادية
التي يواجهون فيها. وعندما تسود بيئة
مستقرة وثابتة، كما في مصر، يكون
التفكير الإنساني ثابتاً، ومجرد انعكاس

لبنيته. وبالنسبة «للحكيم»، فإن مصر
«حالة كلاسيكية، للتفكير الإنساني العاكس
للبيئة المادية»:

«في مصر أفكار ثابتة لم تتغير إلا
قليلا، منذ عهد الأساطير الأولى حتى
اليوم، ذلك لأنها متصلة بصميم هذه
الأرض ومستوحاة من طين هذا الوادي
الخصيب نفسه، ومن هذا النيل الخالد
نفسه. إن أفكار الإنسان وعقائده ودياناته
وخرافاته، إنما تولد من مظاهر الحياة
التي حوله،»^(٢٩).

كذلك يرى «حسن صبحي»،
خضوع الفكر الإنساني لقوة الطبيعة كأمر
مقدر ومطلق. وتتابع الزمن والتاريخ لم
يحدث إلا تغيرات طفيفة في حقائق
مصر الثابتة. كما لو أن على الزمن أن
يتكيف مع ثبات البيئة المصرية. وكتب
«صبحي»، ويقول: «إن الحياة بصورها
المختلفة في مصر، تخضع لظواهر
الطبيعة التي لم يزلها الدهر بشيء كثير
من التغيير»^(٣٠). والزمن نفسه يمثل
للبيئة في مصر، وضبط للتغير التاريخي
في وادي النيل يمكن استقراره ويكون
الوضع المادي المصري^(٣١). ويطريقة
مشابهة يقدم «شهدي عطية الشافعي»،
مقولته بأن مصر ذات «طبيعة حادة
متميزة، جميع عناصرها شديدة
التحديد. فلا عجب أن «نجد تماثلا وصلة
قوية بين حياة مصر الفكرية الحديثة
وشقيقتها اللعرونية القديمة. إن الطبيعة
في مصر لم يطرأ عليها تغيير، فشمسها
المشرقة، ونيلها المتدفق، وسمائها
الصفاء، وصحاريها القاسية، وأرضها
الخصبة، وكل ما ألهم الإنسان الفرعوني

معتقداته الدينية وحضارته، مازال كما هو^(٣٢). ويقدم «أحمد حسين» أكثر التعبيرات وضوحاً عن المفهوم الحملي الذي يؤمن بالاعتماد المطلق والأساسي للشخصية / العقلية المصرية على البيئة المصرية، فيقول: «إن ما يشكل الإنسان، من ثم، ليس أصوله الوراثية، وإنما بيئته وظروف [حياته] المحددة. فالمصري الذي عاش منذ آلاف السنين هو مصري اليوم نفسه، وكذلك مصري للند. لأن العناصر التي صاغته بالأمس هي عناصر اليوم نفسها، وهي العناصر نفسها التي ستشكله في المستقبل، طالما ظل النيل نيلاً والسماء سماء»^(٣٣).

ويبغى أن نؤكد على أن البيئة، في النظرية المتممة النابعة من الإقليمية القومية، لا تؤثر في الأفراد بشكل منفرد، بل الأحرى أن الطبيعة تتعامل مع كل الأفراد بصورة واحدة، تطبع جميع أفراد الجماعة القومية بشخصية جماعية واحدة. والأمة المصرية ليست رابطة طوعية يمكن للمصريين الدخول فيها أو الخروج منها حسب نزواتهم الشخصية، بل هي حقيقة غير شخصية. تفرضها الطبيعة على الأفراد الذين يتألفون منها^(٣٤). ومن هذا، فإن مفهوم «ريثان» للقومية de tous Plébisite les jours باعتبارها «استفتاء يومي»، كان مرفوضاً من جانب هؤلاء المثقفين، وكما يوضحها. «عزت موسى»، فإن «القومية لا يخلقها إنسان بل هي قسمة من كيان كل مصري تخلق معه وتعيش معه لكنها لا تدفن معه بل تخلق من بعده»^(٣٥). وهكذا، فإن العلاقة بين الفرد وشخصيته القومية علاقة غير متطابقة

ولا توجيهية، فالشخصية القومية تشكل الفرد، وليس للفرد إلا تأثير طفيف عليها. وليس للفرد فكاه من تأثير شخصيته القومية ولا طاقة له على تغيير بصمتها عليه^(٣٦). ويوضح «محمد زكي صالح» المسألة بجلاء في ١٩٢٧ بقوله. «إن الشخصية القومية ليست جماع شخصيات الأفراد، وإنما تتبع عن الروح الحكومية التي تؤثر على الأفراد بأكثر مما تتأثر بهم. إنها تطبع بصمتها على الأفراد ولا تتأثر بهم. إنها لا تتبع من الجيل الحالي وحده، وإنما من الأجيال السابقة كذلك. إنها نتاج آلاف السنين من التاريخ الذي يندب بكله على الفرد. ونحن كمصريين لم نرث عن أجدادنا ممتلكاتهم وبما هم فقط، وإنما ورثنا كذلك ميولهم ومشاعرهم وروحهم. وقد ظلت هذه الميول كامنة في الأفراد أو الجماعية، تنتقل من جيل إلى جيل»^(٣٧).

العقيدة المصرية في المقررات المدرسية

يمكننا رصد مدى تغلغل المفهوم ذي الخلفية البوذية للقومية في الحياة الثقافية المصرية، خلال العشرينيات، من كتب «التربية الوطنية» التي ظهرت في مصر خلال النصف الثاني من ذلك العقد. وهذه المقررات - الوسيلة التي تنقل النخبة المثقفة بولسيتها فهمها للواقع إلى أبنائها - تعكس بوضوح المناخ العقلي للمرحلة. وهي، بوصفها هذا، شاهد على الانتشار الواسع لقومية ذات ركائز إقليمية صرفة في ذلك الحين^(٣٨).

لقد وضعت كتب التربية الوطنية، في العشرينيات، لتزويد التلاميذ بفهم أساسي حول الدولة المصرية الجديدة. وكان الهدف القومي من تدريس التربية الوطنية هو الرغبة في غرس «الرغبة» في نفوس الطلاب المصريين، لإسعاد أمهم وإعلاء شأن وطنهم، ولتحقيق هذه الأهداف، فإن التلاميذ في حاجة إلى أن يحوا تماماً أنهم أبناء الوطن [المصري]، وأن ليس لهم عزة إلا بعزته ولا حياة إلا في حياته^(٣٩). ويحدد كتاب آخر الهدف منها بـ «نشر التعليم بين جميع الفئات واختيار موضوعات للدرس تخلق من الجماهير المصرية أمة واحدة راعية بحقوقها وواجباتها وتأخذ مكانها الصحيح بين أمم [العالم]»^(٤٠).

وقد أعطى لدراسة القومية مكانة مهمة في المقررات. وكانت كل النصوص تحدد الأمة بالمفهوم الإقليمي. وقدم ظهور القومية كنتاج للعيش داخل بيئة مادية معينة. وفي إشارة خاصة إلى الأمة المصرية، تبذل المقررات محاولة متأنية لغرس مفهوم مصر كدولة قومية متميزة وذات كينونة إقليمية. وهي تقدم شريطاً مطولاً لأفكار الوطن المصري والوطنية المصرية، والقومية المصرية والحركة القومية المصرية. إضافة إلى التركيز الخاص على العناصر السكونية للأمة المصرية.

وفي مقررات التربية الوطنية الأولى، التي صدرت في العشرينيات، تقدم «الأمة» باعتبارها مجموعة من الناس يحددهم من أصل واحد وجميع بينهم تقاليد وسمات ومصالح وأمان

مشتركة^(٤١)، ويُطلق على العناصر التي تصنع الأمة «وحدة الأصل»، و«وحدة التقاليد»، و«وحدة الأخلاق»، و«وحدة الأماني والآمال»^(٤٢). إن «وحدة الأصل» هي الركيزة التاريخية للأمة؟ بينما تشكل «وحدة الأخلاق» و«وحدة الأماني والآمال» ركيزتيها الحضارية^(٤٣). ويؤكد الكتاب على أن كل العوامل التي تصوغ الأمة إنما هي نتائج الإقامة الممتدة للسكان في «بينة» واحدة^(٤٤). وهكذا، فإن البينة الطبيعية تُعدّ العنصر الأساسي في صياغة وحدة الأمة. إنها البينة التي تقدم للناس أصلاً مشتركاً. ومن هنا فإن الأمة لا تنبثق في وعي جيل واحد بمفرده؛ وإنما تجسد وهي عدة أجيال. وحسب هذا الكتاب فإن الأمة يمكن أن نطلق عليها كذلك، «تضامن الأجيال»^(٤٥).

ويحدد نص آخر من نصوص للتربية الوطنية «الأمة المصرية» في صياغة إقليمية شبيهة، فيقول: «تلك المجموعة الكبيرة من الناس، التي تتألف من عائلات وأفراد ينتمون إلى القطر المصري، تسمى الأمة المصرية»^(٤٦). وفي هذا النص، فإن العناصر التي تشكل الأمة المصرية وهي، أولاً وقبل كل شيء، «وحدة الأخلاق»، ثم تليها «وحدة المصالح»، و«وحدة الغايات»^(٤٧). والنص يتخبط كذلك الأكثر البعيد الذي لهذه الراحات على شعب الأمة، صاحب البينة المشتركة: «إن وحدة أصل الأمة وجبايتها للجماعية الجديدة في إقليم واحد يجعل الأفراد متشابهين في ميولهم وأخلاقهم القومية»^(٤٨).

وهناك كتاب ثالث من كتب التربية الوطنية التي صدرت في العشرينيات يحوى صياغة أكثر حدة للمفهوم القومي الإقليمي. فهو يؤكد على أن الأمة هي مجموعة من الناس تعيش في بقعة من الأرض، يرتبط أفرادها بحضارة واحدة، ومصالح مشتركة، ومشاعر مماثلة^(٤٩). ويؤكد الكتاب على أن الجنس واللغة ليست عناصر جوهرية في خلق هوية قومية: «على أية حال، فإن «وحدة الجنس»، و«وحدة اللغة» لم تدم عاملاً مهماً اليوم في قيام الأمة. ولذا أخذ الأمة السويسرية على سبيل المثال، فهي تتألف من ثلاثة عناصر عرقية: الألمان، والفرنسيين والإيطاليين، يتحدث كل منها لغة الخاصة. وكذلك بالنسبة للولايات المتحدة، فهي أمة واحدة تتألف من عدد من الأجناس تعود أصولها إلى أمم وشعوب أوروبا»^(٥٠). ثم يواصل النص حديثه بأن تركز مجموعة من الناس داخل الإقليم نفسه هو العامل الحاسم في إنتاج أهداف مشتركة، وأنماط متماثلة من السلوك، ومعايير اجتماعية مشتركة^(٥١). ويقدم النص تعريفات مفصلة لجوهر الأمة المصرية وشرحاً لتطورها التاريخي يستحق الاحتفاظ الطول: «الأمة المصرية مصر هي هبة النيل، قامت على واديه الخصيب الأمة الفرعونية، صانعة أعظم الحضارات القديمة وعلى ضفاف هذا النهر المبارك عاش المصريون القراعة في سلام وطمأنينة. وجيلاً بعد جيل تكاثروا وازدهروا. وتمازجت معهم عناصر أخرى من أشكال مختلفة بصيرة نهائية. جاء هؤلاء كقزاة أو كقراصنة أو

كمهاجرين.. رومان ويونانيون، عرب وأفريقيون، أتراك وشركسة. وكلهم - بعد أن وجدوا في أرض مصر المأوى، واستنشقوا هواءها. وشرّبوا من ماء نيلها، ذلقوا طبيباتها، واستظلوا بقبة سمائها الزرقاء - امتزجوا بمصرها الفرعونية. وعندما تمازجوا، اختفت جميع خلاقات الدم والعصبية العرقية. لقد أصبحوا أمة واحدة... وهكذا انصهر الكل في قالب مصري وليس شيئاً آخر، وارتبطوا بعضهم بعضاً بسمت مشتركة وروابط من تقاليد مشتركة. وأصبحت سماتهم واحدة، ومشاعرهم متشابهة، كذلك أمزجتهم»^(٥٢).

ركائز زائفة للقومية

من المسموح ندره الممنوع. ومن المثير للدهشة ألا نجد في كتب التربية الوطنية في العشرينيات أي دور للغة العربية وللإسلام (سواء كدين أو كحضارة) في تشكيل الأمة المصرية وتحديد شخصيتها القومية. فقد أغفلنا ببساطة، كعناصر محتملة، سواء في إقامة الأمم بشكل عام أو مصر بشكل خاص. فالشخصية القومية المصرية تقدم باعتبارها حقيقة إقليمية المنشأ بعيداً عن تأثير العربية والإسلام. ولم يكتف كثير من المثقفين أصحاب التوجه المصري بمجرد التأكيد على الجوهر الإقليمي لمصر وإهمال أي تأثير عربي - إسلامي ممكن عليها، بل أعطوا أهمية كبيرة للشرح المفصل للأسباب التي تجعل من اللغة والدين عناصر غير ضرورية لقيام الأمة المصرية وصياغة خصوصيتها القومية.

كان رفض اللغة والدين، كعوامل تأسيسية في تشكيل الأمم، أمراً طبيعياً، نتج عن القبول المصري لمعادلة «الوسط - الجنس - اللحظة» باعتبارها مفتاحاً وحيداً لفهم الواقع الاجتماعي. و «أحمد حسين» عندما يعلن أن «الدين واللغة ليسا عناصر مقررة للقومية»^(٥٦)، إنما يردد آراء علميه ومراجعيه.

وكان مثاله الأساسي أمريكياً. فشبب الولايات المتحدة «بؤمن بالمسيحية ويحدث الإنجليزية. لكن هل يمكننا القول بأن الأمريكيين إنجليز»^(٥٧). وبالطريقة نفسها، فالعصريون مصريون وليسوا عرباً «لأننا نمشي في مصر وليس في شبه جزيرة العرب»^(٥٨). ويظهر استبعاد «حسين» الكلي للغة كمقوم من مقومات القومية في إعلانه «نحن لسنا عرباً بقدر ما نحن إنجليز»^(٥٩).

وكان «حافظ محمود» - صنو «حسين» وزميله - على القدر نفسه من الجدة. وهو يرى أن هوية أية أمة تتقرر انطلاقاً من الأرض التي تسكنها والبيئة التي تشكلها فحسب، وليس على أساس اللغة التي يتحدثها أعضاؤها. ومن هنا، فإن المصريين وإن كانوا يتحدثون العربية إلا أنهم ليسوا عرباً؛ فالأميركي يتكلم الإنجليزية لكنه أميركي. والاسترالي يتكلم هذه اللغة لكنه ليس إنجليزياً وليس أميركياً أيضاً^(٦٠). كما عبر إبراهيم إبراهيم جمعة - كذلك عن رفضه للقومية اللغوية: «من الواضح أمامي أن البيئة التي تسكنها مذن أن أصبحت تحدث العربية ليست عربية. وكلنا نعلم بوضوح أنه بالرغم من امتزاج الجنس المصري

والعربي، وبالرغم من استسلام اللغة المصرية أمام العربية، إلا أننا خلقنا كأمة متميزة ذات عقلية وطبيعة مختلفة تماماً عن العقلية والطبيعة العربية»^(٦١). وحتى «إميل زيدان»، الذي ينتمي إلى الجيل المصري الثاني من خلال رؤساء تحرير «النهال»، يقبل بهذا المفهوم اللاتفرقي للقومية وفي تحليل مسهب لـ «مكونات القومية» يناقش فيه الأرض، والجنس، والدين، والتاريخ، يتوصل إلى أن اللغة لا تلعب دوراً واضحاً في تكوين القومية، فاللغة لا تكفي وحدها لإيجاد الروح القومية. فالإنجليز والأمريكان شعبان مختلفان مع كون لغتهما واحدة، كذلك لكل من مصر وسوريا والجزائر وغيرها من الأقطار العربية كيان مستقل وإن تكن لغتها جميعاً العربية»^(٦٢).

كان الاستبعاد القومي المصري للدين كمكان ممكن للقومية يرتكز على مقولتين، واحدة تخص الإسلام والأخرى تنطبق على الأديان الأخرى جميعاً. الأولى هي التأكيد على أن الإسلام هو دين عالمي وليس قاصراً على منطقة بعينها؛ والثمال كذلك، فظهره كان مرجعاً إلى الإنسانية جمعاء، وهو لا يعرف التمييز بين القوميات المختلفة. المقولة الثانية هي أن الواقع الحديث يرفض اتخاذ الدين كبؤرة إلهية جمعة لانطواء ذلك على مفارقة تاريخية؛ فعلى عكس مراحل التاريخ اللاحقة التي اتسمت بمزاج ديني، فإن العصر الحديث علماني في روحه، لا يعترف إلا بالقوميات القائمة على أساس علماني. وقد تمثل التجسيد لهذا الرفض الديني

أساس للقومية في شعار الدين لله والوطن للجميع»^(٦٣).

وعلى سبيل المثال، فقد رفض «حافظ محمود» بشدة إمكانية أن يكون للإسلام أية دلالة قومية بالنسبة للمصريين. فهو يرى أن الإسلام هو دين الأفراد الذين يؤمنون بالله وترابطهم بفقرهم من مسلمي العالم روابط تضامن أخلاقي، لا سياسي. وهو يعلن أن «الدين الإسلامي.. رسالة إلى الإنسانية كلها»^(٦٤). وهو بهذا يستبعد إمكان قيام قومية على أسس دينية وهو ينكر كذلك أن تكون «الروح العربية» قد غزت مصر عن طريق الإسلام وحولت للشعب المصري إلى أمة عربية إسلامية^(٦٥) وعلاوة على كل ذلك، فاللبي (محمداً) قد جاء برسالة عالمية للإنسانية جمعاء، ولا يمكن تحت أي ظرف من الظروف أن تقتصر رسالته على العروبة أو العرب وحدهم»^(٦٦). من هنا، فإن وراء معظم المصريين للإسلام لا يعنى قبولهم بهوية قومية إسلامية، وهويتهم الإسلامية هوية عالمية لا علاقة لها بهويتهم القومية الثانية^(٦٧) فالقومية المصرية ظاهرة علمانية، تتمايز عن الإسلام بقدر ما تنفصل عن أي دين آخر وهي لا تتحدى الإسلام ولا تعمل على تقويضه. ولهذا فليس الدين في حاجة إلى التدخل في المسائل القومية، ولا يمثل عقبة في سبيل تكوين شخصية وثقافة قومية علمانية تقدمية^(٦٨).

وكان مرقف «سلامة موسى» من الدين أكثر سلبية وهو كمسيحي المنشأ وكوطني وعلماني شديد الإخلاص

هوية مصر بين العرب والإسلام

بحكم التعليم يرى أن القومية هي الوريث التاريخي للدين كبؤرة أولية لولاء الإنسان وهويته. فالقوانين المصرية للتعلم الإنساني جعلت من القومية الطمأنينة (إطاراً) شرعياً وحيداً للتنظيم السياسي وكذلك التقدم الاجتماعي^(٦٦).

ويفاضى «موسى» عن الفروق بين تطور مجتمعات أوروبا المسيحية والشرق الأوسط الإسلامى. فهو يرى أنه منذ الإصلاح الذى يعتبره ثورة قومية اجتماعية أكثر منها ثورة دينية. أصبحت مجتمعات الغرب متحررة من روابط الولاء الدينى، تخلى ولايات قومية بدلا منها. فقد حدث «مازى كامل» بين الدين والدولة. القومية فى أوروبا الحديثة (١٧) وكان «موسى» على قناعة بأن الشرق الأوسط يشهد عملية تاريخية مماثلة منذ بدايات القرن التاسع عشر وكتلوجية للتغيرات الكاسحة التى حدثت فى المنطقة خلال القرن الماضى، فإن وضع الدين كبؤرة أولية للهوية قد تقوض. كما هو الحال فى أوروبا الغربية، فإن الأوضاع التاريخية أسفرت عن ظهور قومية إقليمية. وهكذا حلت. الرابطة الوطنية «محل الرابطة الدينية، كأساس للهوية الجمعية»^(٦٨).

ويعد تقديمه لهذه الرؤية للتاريخ الحديث، يراض «موسى» أية محاولة لمحل الدين - ولو بشكل جزئى - أحد مكونات القومية. كذلك فإن القول بأن الجماعة الدينية ذات «محتوى قومى» - أى محاولة تزويد الدين ببعد قومى والادعاء بوجوده، قومية دينية - يتلقى الاستنكار من جانب موسى. رأى خلط بين الدين والقومية، وأى محاولة لتزويد

الأمة بأسس دينية، يعتبرها خطرا وتعدوى على مفارقة تاريخية. إنها محاولة لجر عجلات التاريخ إلى الوراء. وهو يعلن أننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نتمد على الدين جامعة (قومية) تربطنا^(٦٩). كذلك فقد حاجم «سلامة موسى» فكرة الرابطة الإسلامية هجومًا مباشرًا. فانهيار الدولة العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى قد وجه ضربة قاضية إلى الجامعة الإسلامية، ويعد أسطورة وحدة الأمة الإسلامية وهو يرى فى أهل الجامعة الإسلامية التوفيق بين القومية والدين، ومحاولتها لإيجاد تسوية مؤقتة بين الاثنين، أمرًا يتعارض مع قوانين التطور الإنسانى ويهمل تصديًا لتقدم الإنسانية. فهو يحذر من أننا فى الجامعة الإسلامية نتأخر عن الزمن العاصر بلحو ألف سنة^(٧٠) فالتقدم يعنى القومية، والقومية بطبيعتها متجاوزة للدين وعلمانية^(٧١).

وهكذا، يدعو «موسى» للفصل التام بين القومية والدين. وهو يرى أن «ديانة المستقبل هى ديانة فردية وليست جماعية»^(٧٢) وهو يسعى إلى تجريد الدين من سلطانه العامة كافة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو تعليمية، وجعل هذه الأمور من اختصاص الدولة. القومية وحدها. إن التقليل التام للدين لحد قصره على المستوى الفردى هو السبب الوحيد لضمان ألا يتعارض الولاء للدين مع الولاء للأمة. وخير وسيلة لتحقيق الانسجام بين القومية والدين هو الفصل التام بينهما، فالدين يلبس أن يعترف بسلطان القومية فى دوره كبؤرة حديثة

لهوية الجماعية، وعلى القومية أن تحترم وصناعة الدين كمرشد روحى للفرد^(٧٣).

ولا يقتصر المتفقون أصحاب العقيدة المصرية، هذا المفهوم اللاتلقى واللاديني للقومية على مصر وحدها، فهم يمدونه إلى ماوراء وادى النيل، خالفين صورة اجيرانهم العرب تمكن صورة مصر عندهم وعلى عكس مفهوم الشعب العربى الواحد صاحب التراث الموحد، يقدم الكتاب المصريون رؤية لعالم عربى متعدد المراكز والألوان تتشكل فيه - بعد احتذاء النموذج المصرى - دول قومية مفردة ذات هويات إقليمية متميزة. فالفرد المحلى، لا تنجس كل العرب، هو الموقف الوجودى الصحيح للبلاد الناطقة بالعربية. من هنا كان قيام دول قومية عربية منفصلة، لكل منها جودها القومى وشخصيتها المستقلة، هو التطور الإقليمى المفضل. وخلال عملية قيام مثل ذلك العالم من الأمم العربية المنفصلة، فإن المنطقة لن تعود إلى حالتها الطبيعية فحسب. بل وسيحقق لوجود الدولة المصرية المستقلة شرعيتها وقد رسم «توفيق الحكيم»، فى ١٩٣٣، صورة لمثل هذا العالم العربى والعلاقات بين العرب بعضهم بعضًا^(٧٤). وهو لا يتجاهل تمامًا الأخوة اللغوية والثقافية «المضمومة»، بين جميع الناطقين بالعربية^(٧٥). لكنه يرى أن هذا لا يلقى الوجود الفردى العميق الجذور لكل وحدة قومية عربية. وحيث إن كل أمة عربية تشكل هوية متميزة، فهو يرى أن كل منها فى حاجة إلى التأكيد على السمات المميزة التى تخصها وهذا: «فليبحث كل منا عن شخصيته المميزة فى ماضيه

الطول بأكمله. المصري في مصر القديمة وما بعدها من عصور السورى في فينيقيا وما بعدها، والعراقي في بابل وما بعدها وما قبلها من تواريخ إلخ إلخ... كل يستخرج من بطن الأرض التي يحيا عليها كل محاسن طبيعتها وكل كنوز ماضيها، (٧٦).

إن كون كل بلد عربى له وجوده الخاص وشخصيته المتفردة لا يحى الانعزال التام للدول العربية عن بعضها بعضاً. فطلى المكس، يقبل الحكيم، بالتعاون والتضامن ما بين العرب كمبدأ فالتفاعل بين البلاد العربية يعنى حواراً بين أمم منفصلة، قائمة على أسس إقليمية، بين أسرة تجمعها صلة القرابة المستقلة في الوقت نفسه: «إنى أقول بالمصرية والعراقية والسورية إلخ إلخ لا للانفصال بل للاتصال ولا للعصب بل للحب» (٧٧) إن «الحكيم، يرى في فكرة الوحدة العربية للشاملة التي يمكن أن تقضى على التمييز القومى وتنتهى التنوع المحلى، خطراً حقيقياً على تقدم وإزدهار كل الشعوب الناطقة بالعربية أما فاونوا جميعاً في شخصية العرب الغابرين فأمر لا يمكن أن يكون، لأنه مخالف لطبيعة الأنبياء» (٧٨).

ويقدم محمد حسين هيكل، صورة أكمل لمالم عربى متعددى (٧٩). فالتقارب الجغرافى والتشابه الثقافى للبلاد العربية لا يلقى في رأى «هيكل، الطبوعة المحددة الناجمة عن البيئة المتفردة التي يمتلكها كل بلد على حدة.

والسبيل لإعادة تأهيل هذه الشخصيات القومية يقوم على تجديد

للثرات الثقافى لمرحلة ما قبل الإسلام في كل منها. وانطلاقاً من قناعته بأن لكل وحدة قومية منفصلة حضارتها المميزة، الكامنة، يرى «هيكل، ضرورة تجديد هذه الحضارات وصقلها، حتى تصبح أساساً أصيلاً للحياة الحديثة للأمة. فبلاد العرب في حاجة للتحرر من سطوة الحضارات الغربية - العربية والعثمانية، وأخرها الأوروبية عن طريق إحياء «حضاراتهم الفردية، المتميزة» (٨٠) فكل وحدة إقليمية في العالم العربى لها ذاتية قومية واضحة - كما يرى «هيكل» مستقرة في الوعي الثقافى للشعب الذى عاش في المنطقة آلاف السنين. ولا يمكن بمعها خرة أخرى إلا من خلال الانتباه الجاد إلى التراث التاريخى المميز لكل بلد عربى (٨١).

ويؤكد «هيكل»، فيما بعد، على أن خبرة مصر مع شخصيتها الفرعونية، ينبغي أن تكون نموذجاً للنهضة غيرها من العرب. فكل جماعة قومية ناطقة بالعربية في حاجة لأن تعوذ حنو مصر في النظر إلى ماضيها وإعادة بنائه بصورة شاملة، لتقدم بذلك الأساس الوحيد الأكيد لبناء حاضر ومستقبل للأمة، أصول ورأسع الجذور. فالماضى والحاضر والمستقبل جميعاً ترتبط بالمكان، وكما أن الأمة المصرية الحديثة تعود إلى روحها وشخصيتها الفرعونية الأصيلة. بالصورة التي صاغها وادى للدليل لتخلق منها الإلهام فإن على السوريين والعراقيين وغيرهم من الشعوب العربية أن يمدحوا اكتشاف تراثهم الإقليمى المتميز وتسخيرهم في بناء هوياتهم القومية للتميزة (٨٢) وهكذا،

ومثلما فعل مع مواطنيه من المصريين، فهو يعيد تفكير العرب الآخرين «بأن، من لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له»، وهو يحث السوريين على الاسترشاد بجذورهم الفينيقية، وينصح العراقيين باستلهم الآشورية والآبابلية. بل والعصور الأسبق، ويذكر قراءه بشكل عام بأن حضارات البلاد العربية الماضية لها القدرة على أن «تتصل بنا زمانياً بالقدرة نفسها على الارتباط بنا مكانياً» (٨٣) ويختل «هيكل، مستقبلاً متخاللاً للوضع العربى التعددى الجديد الذى سيجمع عن إعادة اكتشاف كل أمة عربية لماضيها وشخصيتها الغابرة وعلى الرغم من أنه سوف يكون عالماً من الأمم القومية المتكافئة، تدرك كل منها تفريدها وتحرص على تميزها، إلا أنها لن تفقد إلى الحوار والتعاون الحقيقى. وهو يتنبأ بـ «وحدة روحية قوية، بين شعوب المستقبل العربية، وهى وحدة سوف تقود كل شعوب المنطقة في النهاية إلى إقامة حضارة زاهرة تتضاءل إلى جانبها جميع الحضارات التي عرفناها حتى الآن» (٨٤).

وهكذا يصير «الحكيم، ر «هيكل، وغيرها على تطبيق النموذج المصرى الإقليمى على بقية العالم الناطق بالعربية فمن خلال رفع البنية إلى مرتبة المحدد الأعلى للطور الإنسانى وما يتبعه من التسليم بأن المناطق المختلفة تنتج تراثاً مختلفاً، بمقدورها نفى تأثير اللغة العربية أو الدين الإسلامى كوامل مؤثرة في صياغة الأمم وتكوين الشخصيات القومية فالأرض هى الإطار الوحيد للوجود القومى وتطوره. ومصر بصورتها

loges de l'évolution des) Peuples (Paris, 895)
 سير تطور الأمم (القاهرة ١٩١٣) ويبرون
 للكتاب الأخير كان أكثر الأتنيين تأثيراً في
 مصر. وقد صدرت طبعة ثانية للكتابين في
 ١٩٢١، بعد أن أصبحت أفكار لويون محل
 تقدير المثقفين الوطنيين المصريين؛ انظر:
 العقاد، فصول من ١٦٦، ١٥٥ طه حسين،
 الأسيوطي (جزءان)، القاهرة ١٩٢٩
 ١٩٣٩ ج ٢ من ١٧٤-١٧٥ كما ترجم كتاب
 Psychology du socialisme لويون
 على يد محمد عادل زعيتر، وصدرت
 عنوان روح الاشتراكية (القاهرة ١٩٥٢).
 ٢٠ - جوستاف لويون، التضاريس المصرية
 (ترجمة صادق رستم - القاهرة ١٩٢٤).
 ٢١ - نفسه من ٦، ١٥٤.
 ٢٢ - 227, Le Bon, Psychologie des
 foules, Le Bon, Lois psychologiques, 7
 ٢٣ - 7 1 Le Bon, Lois psychologiques, 7
 ٢٤ - نيكولا يوسف، هل لنا أدب قومي؟
 السياسة الأسبوعية ٢٦ يناير ١٩٢٩
 من ٢٣.
 ٢٥ - عباس محمود العقاد، الوطنية، سابق ج ٢
 من ٣١.
 ٢٦ - يوسف حنا - الناصرة إلى أدب قومي،
 السياسة الأسبوعية ٩ أغسطس ١٩٣٠ من ١-
 ٨٠٧، ٨١٠.
 ٢٧ - على سبيل المثال، انظر: على محمد خليل،
 حضارة مصر ثمرة... سابق من ٨٠٧-
 ٨١٠، حسن عارف، شخصية الأمة
 المصرية، البلاغ ٨ سبتمبر ١٩٣٣ من ٨١-
 ٧٨. نيكولا يوسف، الأدب المصري والوصف،
 السياسة الأسبوعية ٢ فبراير ١٩٢٩ من ١١٣
 حسن عارف، عبقرية الأمة... سابق
 من ١١، ١٠.

٢٩ - توفيق الحكيم، منابع الفن المصري، من
 كتابه تحت شمس الفكر (ط ٢ القاهرة ١٩٤١)
 من ١١٨-١١٩.
 ٣٠ - حسن مصبحي، في الأدب المصري،
 السياسة الأسبوعية ٣٠ يونيو ١٩٢٨ من ٤-
 ٣١ - نفسه.
 ٣٢ - شهادي عطية للشافعي، في الأدب
 الفرعوني، سابق من ٢٧.
 ٣٣ - أحمد حسين، مصر فرعونية، ج ١ المقدم
 ٦ سبتمبر ١٩٣٠ من ٧؛ وقد ظهر الكثير
 مما ورد بهذا المقال من مقولات بعد ذلك،
 في مقال حسن عارف، عبقرية البيلة
 المصرية، سابق من ١١-١٠.
 ٣٤ - على محمد خليل، حضارة مصر... سابق
 من ٨٠٧، ٨١٠ حسن عارف، شخصية
 الأمة... سابق من ٨٠-٨١.
 ٣٥ - محمد عزت مرسى، بحث في الأدب
 القومي، السياسة الأسبوعية ١٦ أغسطس
 ١٩٣٠ من ١.
 ٣٦ - محمد حسين هيكل، مصر الحديثة... سابق
 من ١١١، ١١٠ محمد حسين هيكل، تاريخ
 الحركة القومية، السياسة الأسبوعية ١٢
 يناير ١٩٢٩ من ٤٤؛ حافظ محمود، مصر
 بمجدها... سابق من ٤٧٤، ٤٧٤؛ حسن
 مؤنس، مصر وماضيها، المقتطف ٨٩
 (سبتمبر ١٩٣٦) من ٨-٩.
 ٣٧ - محمد زكي صالح، إحياء الفن القومي،
 السياسة الأسبوعية ١٥ يناير ١٩٣٧ من ٣١-
 ٣٨ - مناقشات حول تصورات للتربية الوطنية في
 التشريعات، انظر: الخطوط القومية في
 مصر، الهلال ج ٤٣ (يناير ١٩٢٦)
 من ٤٠١، ٤٠٦ عبد العزيز البشري،
 التربية الوطنية، السياسة الأسبوعية ٧٨
 أبريل ١٩٢٨ من ٤٤؛ التحريية الوطنية،
 المقتطف ٣٧ (مايو ١٩٢٨) من ٤٤؛ أحمد
 أمين وعبد العزيز البشري، كتاب للتربية
 الوطنية (ط ٢ القاهرة ١٩٣٤) صدر أسلاً
 في ١٩٢٥، المقدمة عبد العزيز البشري،

للتربية الوطنية (ط ٢ القاهرة ١٩٢٨)
 المقدمة.
 ٣٩ - نفسه، المقدمة.
 ٤٠ - أحمد النهرى وأحمد بولي، المجاز في التربية
 الوطنية (القاهرة ١٩٢٦) من ٤-٤.
 ٤١ - أمين والبشري، سابق من ١-١.
 ٤٢ - نفسه من ٥٧، ٥٧.
 ٤٣ - نفسه من ٧، ٧.
 ٤٤ - نفسه من ٣، ٣.
 ٤٥ - نفسه من ١٥٧، ١٥٧ محمد طه محمود، دروس
 للتربية الوطنية (ط ٢ القاهرة ١٩٣٦،
 ١٩٣٧) من ٣١-٣٦.
 ٤٦ - البشري، سابق من ٥-٥.
 ٤٧ - نفسه من ٧، ٧.
 ٤٨ - نفسه.
 ٤٩ - توفيق حامد المرعشلي، التربية الوطنية
 (ط ٢ القاهرة ١٩٢٩) من ٢٢-٢٢.
 ٥٠ - نفسه من ٢٢، ٢٢.
 ٥١ - نفسه من ٢١، ٢١.
 ٥٢ - نفسه من ١٢٥، ١٢٦.
 ٥٣ - أحمد حسين، مصر فرعونية، ج ١ المقدم ٦
 سبتمبر ١٩٣٠ من ٧.
 ٥٤ - نفسه.
 ٥٥ - نفسه.
 ٥٦ - نفسه.
 ٥٧ - حافظ محمود، مصر بمجدها أولى، السجلة
 الجديدة، فبراير ١٩٣١ من ٤٧٤-٤٧٥.
 ٥٨ - إبراهيم إبراهيم جمعة، أين أدبنا القومي؟
 السياسة الأسبوعية ١٤ أبريل ١٩٢٨ من
 ٢٦.
 ٥٩ - إسحق زبدان، الشعوب الشرقية حق تقرير
 المصير، الهلال ج ٣ (ديسمبر ١٩٢١) من
 ٢٨٠-٢٩١.
 ٦٠ - للاتطلاع على نماذج لاستخدام الجملة،
 انظر: محمد زكي إبراهيم، ثقافة مصر

هوية مصر بين العرب والإسلام

يجب أن تكون مصرية، البلاغ، ٢٤ سبتمبر ١٩٣٤، ص ٩، حافظ محمود، مصر بمجدها، سابق ص ٤٧٤ - ٤٧٦.

٦١ - نفسه ص ٤٧٥.

٦٢ - نفسه ص ٤٧٤ - ٤٧٥.

٦٣ - نفسه ص ٤٧٥.

٦٤ - نفسه.

٦٥ - نفسه ص ٤٧٤ - ٤٧٦، وانظر أيضاً: حافظ محمود، مصر للمصريين، نفسه أبريل ١٩٣١ ص ٧٣٣ - ٧٣٦.

٦٦ - للتعرف على آراء موسى في هذا الموضوع، راجع كتابه اليوم والغد ص ٢٢٩ - ٢٧٥، موسى، قطبوة الماضي، مجلة التحديث (حلب) ١ يناير ١٩٢٨، ص ٣٧ - ٣٤.

سلامة موسى، الوطنية والمالية، مجلة الجديدة، مارس ١٩٣٩، ص ٣٥٢ - ٣٥٧.

سلامة موسى، تحقيق للقومية المصرية، نفسه مايو ١٩٣١ ص ١٧٩٤، سلامة موسى، نحن المصريون، البلاغ ٨ أكتوبر ١٩٣٣ ص ٣.

٦٧ - سلامة موسى، الوطنية والمالية، مجلة الجديدة مارس ١٩٣٠ ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

٦٨ - نفسه ص ٥٣٧ - ٥٣٤، موسى، اليوم والغد ص ٢٣٩ - ٢٤٧، سلامة موسى، تاريخ الوطنية المصرية، الهلال عدد ٣٦ (يناير ١٩٢٨) ص ٢٦٦ - ٢٧١.

٦٩ - موسى، اليوم والغد ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

٧٠ - نفسه ص ٢٤٠.

٧١ - نفسه.

٧٢ - نفسه.

٧٣ - نفسه ص ٢٣٦ - ٢٤٧، سلامة موسى، الوطنية والمالية، سابق ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

سلامة موسى، تاريخ الوطنية، سابق ص ٢٦٦ - ٢٧٧.

٧٤ - توليف الحكيم، من الأستاذ توليف الحكيم، سابق ص ١٠ - ١٣.

٧٥ - نفسه ص ١١.

٧٦ - نفسه.

٧٧ - نفسه.

٧٨ - نفسه.

٧٩ - هيكل، أوقات الفراغ ص ٣٤٤ - ٣٥٦.

٨٠ - نفسه ص ١٣٥ - ٣٥٦.

٨١ - نفسه.

٨٢ - محمد حسين هيكل، الفرصانية والعزبة: حاشية لا ماضى له لا مستقبل له، ملحق الميمنة ٢٩ سبتمبر ١٩٣٣ ص ٢٤ - ٢٨.

٨٣ - نفسه ص ٢٦.

٨٤ - نفسه.

ف



للفنان: علاء الحارثي

«لغة بلدان لا يعرف التلق فيها سبيلا إلى قلب السلطان للندرة اللوات فيها، ففي مصر- مثلا- لا تجد غير السيد المطاع والرعية السلمة».

ابن خلدون في القرن الرابع الميلادي

قا قرن كامل مضى على وفاة شخصية سويسرية عظيمة ارتبطت حياتها ارتباطاً لا ينقسم بتاريخ مصر هو جون نيفيه، قليل هم الذين يعرفون قدره وتأثيره الجهم على الحياة السياسية في مصر خلال الفترة العاصفة التي انتهت باحتلال القوات البريطانية لمصر عام ١٨٨٢.

كان جون نيفيه عضواً في الحركات السياسية السرية المصرية، وكان مستشاراً لعرايى ورفاقه، وكان الناحية للوطنية المصرية الحديثة كمراسل لعدة صحف فرنسية وإنجليزية وسويسرية رائدة، وهو المصدر للبيان الأول الصادر عن الحزب الوطني المصري؛ أول حزب بمعنى الكلمة في تاريخ مصر السياسي الحديث (٤ نوفمبر ١٨٧٩).

لناحز جون نيفيه منذ أن جاء إلى مصر وهو في الرابعة والعشرين من عمره إلى أن نفاه الإنجليز عام ١٨٨٢ وهو في السابعة والستين، انحاز إلى جانب الفلاح المصري انحيازاً كاملاً، واستمر يدافع عن القضية المصرية في بلاده، ونشر الكتب عن الحركة الوطنية المصرية ومِلها كتاب عن عرايى إلى أن

وافته المنية في الثالث من شهر فبراير عام ١٨٩٥.

جون نيفيه هو الاستثناء الذي يثبت القاعدة في عصر استيلاء الأجانب على مصر مالياً في البداية، وسياسياً في النهاية، وذلك إبان حكم كل من: سعيد وإسماعيل وتوفيق.

كان أجنبياً ولكن كان حبه لمصر وللفلاح المصري قد فاق كل شيء آخر لديه، وقد ضحى من أجل مصر، وفقد فيها كل شيء بعد أن نفاه الإنجليز، بل وحاولوا قتله خلال رحلة نفيه خارج مصر.

والحديث اليوم عن نيفيه له قصة، تربطه بالحاضر خلاف مرور قرن من الزمان على وفاته فقد فرض اسمه على ذكورتى منذ عدة أشهر عندما كنت في الصومال أعمل في إعلام الأمم المتحدة هناك، وكانت أتابع أخبار العالم من خلال شبكتين إخباريتين تلفيزيونيتين؛ إحداهما إنجليزية والأخرى أمريكية، وكذلك من خلال الصفحة الإنجليزىة الإنعاشية الشهيرة، فأتذكر أنني كلما جلست أشاهد الأخبار أو أستمع إليها ابتهلت إلى الله سبحانه وتعالى - ألا يذكر شيء عن مصر ضمن نشراتها، ذلك لأننى مكثت هناك حوالي عام ونصف العام، ولا أتذكر أنني شاهدت خبراً واحداً أو «ريبورتاجاً» يثنى على شيء في مصر، أو على الأقل أشعر أنه متصف.. كل ما ألتصق - وأخاله لا يزال

يداع عن مصر- هو اقتتال في القرى والمدن، انهيار منازل، سوء إدارة، ختان البنات، مياه ملوثة، أطفال يعيشون بين أكوام القمامة ويقتاتون منها.. إلخ، وإذا تذكرت جون نيفيه، فقد كتب في إحدى مراسلاته من مصر إلى أكبر الصحف الفرنسية في ذلك الوقت يقول في ٢٣ نوفمبر ١٨٨٠ أى قبل عامين فقط من احتلال مصر:

«... ولا يتوقف عند هذا الحد النفوذ الخفى (لإنجلترا) (في مصر)، فهو نفوذ ضخم ومالك يحصل بكل شيء، ويتنشر في كل مكان، من لندن إلى أقصى السمطحات الشرقية بعداً وفي شرق وجنوب عالمتا يوجد أربعة وعشرون كابلاً بحرياً تربط جميع النقاط التجارية في الهند الصينية وإسرايها بعضها بعضاً، وكذلك بعاصمة الإمبراطورية البريطانية، وضعت جميعها تحت إدارة مؤسسة موحدة أساسها إنجليزي، لا توجد فكرة واحدة أو كلمة واحدة تجارية أو سياسية يمكنها أن تحرر - كبريائياً - هذه المساحة اللانهائية دون أن تكون خاضعة لوسائل الربط المعدنية هذه وهي مملوكة بالكامل ودون استثناء للعصر البريطاني، وإذا أضفنا هذه السيطرة المخاطيسية الكاملة إلى السلطة البحرية لتلك الأمة ذاتها فيجب أن نقرر دون عقد أى مقارنات مع أمم أخرى أن النفوذ البريطانى في منطقتنا يمثل خطراً جماً تذكرت كل هذا وأنا في الصومال يحرقنى الشرق إلى

جون نينيه

ترجمة: نبيل سعد



سماع أخبار مصر، وأخشى أن أسمعا عبر محطات الأخبار التلفزيونية الأتجر سكسونية الشهيرة، وتكررت أيضاً هذه الجملة التي كتبها نينيه بعد عام أو أكثر (٢٣ مايو ١٨٨٢) «لو أمكنكم قراءة البرقيات الكاذبة التي يبعث بها المراسلون من هنا لأصابكم السخط، وكل ذلك من أجل البورصة؛ إذ يجب على الأسعار في البورصة أن تهبط لكي ترتفع بعد ذلك والتمن هو حرية أمة ودماء الملايين من هذا الشعب».

إن الأزمة المالية هي التي أدت إلى خراب مصر ثم احتلالها عام ١٨٨٢، وما إن عدت إلى الوطن ووجدت الأمور فيه مختلفة عما تصوره وسائل الإعلام، عشت أبحث عن صديقي نينيه الذي تعرفت إليه عندما كنت أخدم في صفوف بعثة مصر الدائمة لدى مظمة الأمم المتحدة في جنيف، وفي سفارة مصر لدى سويسرا في مدينة برن، وأخذت أتأمل العلاقات بين مصر وسويسرا، ودهشت كثيراً لقدم هذه العلاقات فهي ترجع إلى القرن الثالث الميلادي عندما فتحت القوات الرومانية هذه البلاد، ورفض قائد الفيلق المصري أن يشرف على المجازر التي ارتكبتها القوات الرومانية فأعدم واعتبرته سويسرا من القديسين، وتشمل عدة مدن سويسرية اسمه (مان موريس)، ولم تتوقف العلاقات المصرية عند هذا الحد ولكنها ازدهرت أيضاً في العصور الحديثة،

الكتاب
أحمد

ومازلت هذه العلاقة وطيدة إلا أنها غير ظاهرة لأن البعد عن الأنسواء، والاقتصاد في كل شيء - مادي كان أو معنوي - هو من سمات السويسريين، ومن خلال هذا البحث في العلاقات بين البلدين ظهر أمامي جون نينيه من خلال عمل وثائقي للدكتور أنور لوقا أستاذ الأدب المقارن بأداب جامعة عين شمس، والباحث بالمركز الوطني (للمنرس) للبحث العلمي (بعد ذلك)، وهذا العمل صدر عام ١٩٧٩ عن مطبوعات المركز، وهو تحقيق وتحليل مجموعة مراسلات صحفية لجون نينيه نشرت بأسماء مستعارة في خمس صحف مهمة أوروبية، وهذه المراسلات تغطي الفترة بين عامي ١٨٧٩ و ١٨٨٢، أي أنها بدأت قبيل سقوط إسماعيل باشا خديبر مصر ونفيه خارج مصر، واعتلاء ابنه الشاب ضعيف الشخصية توفيق عرش مصر، وكما تغطي هذه المراسلات حركة الجيش المصري بقيادة الزعيم أحمد عرابي ونجاحها في فرض إرادة الشعب المصري على الحكومة المسجدة والمحايزة أنحيازاً كاملاً على حساب الشعب المصري بقيادة رياض باشا وفرض محمود سامي البارودي بدلا منه إلى آخر هذه الأحداث التي انتهت باحتلال القوات البريطانية لمصر بالتصديق مع فرنسا عام ١٨٨٢، واحتقل جميع أطباء الحزب الوطني المصري الذي أعلن عن إنشائه

أول مرة جهازاً في الرابع من شهر نوفمبر ١٨٧٩، وكان من بينهم جون ثوليه، ويؤكد أنور لوقا أن البيان الأول للحزب الوطني المصري الذي ضم أعيان مصر في مواجهة الأجانب كان بقلم جون ثوليه، ويستدل على ذلك بأن البيان لم يصدر باللغة العربية أول الأمر ولكن صدر بالفرنسية وهي إحدى اللغات التي يعبر بها جون ثوليه عن نفسه بسهولة فهي لغته الأم، وتضمن نشر البيان الذي وزعت منه عشرون ألف نسخة، وأنه لأسباب فنية تأجل نشر النسخة العربية منه.

إن تحليل الأسلوب الذي كتب به المنشور يشير بوضوح إلى أنه الأسلوب نفسه الذي انتهجه جون ثوليه وإن التوقيع الوحيد الذي مهر به البيان كان باسم علي، وهو أحد الأسماء المستعارة التي كان يوقع جنولييه بها مراسلاته، وتضمن نص البيان أن أعضاء الحزب الوطني أن يوقعوا عليه إلا إذا حصلوا على ضمانات بالأمن ينفوا إلى جندوب السودان ولا يعتقروا ولا يعذبوا.

وكانت هذه هي الوسائل التي لجأ إليها رياض باشا وغيره في تكميم الأنفراء وقطع الألسنة أو إرسالهم (وهو أضعف الإيمان) إلى (توكس) بغرب السودان أو إلى النيل الأبيض في الجنوب. وكان من بين المعتقلين بعد الاحتلال الإنجليزي وعودة رياض عرابي وطلبة ومحمود سامي البارودي ومفتي الديار المصرية، وكذلك الشيخ محمد عبده وغيرهم كثير كسليمان زياطة، وواصف .. إلخ.

ولكى نفهم شخصية ثوليه يجب أن نعود إلى جذوره السويسرية أو بالأحرى جنيفولايه نسبة إلى جمهورية جنيف موطن كالفن الأب الشرعي للكاليفينية (أو البروتستانتية فيما بعد) المتمرد على الهيمنة الكاثوليكية على الفكر المسيحي في أوروبا وضد محاكم التفتيش والظلم الفكري للرجعي الذي ساد في القرون الوسطى وهو وإن كان فرنسياً بالموالد إلا أنه استقر بجنيف في ١٥٤١ حيث أقام جمهورية مستقلة.

وسويسرا كونفدرالية تضم اثنين وعشرين جمهورية شبه مستقلة (كانتون)، لكل منها دستورهما وبرلمانها وحكومتها حتى الشرطة فيها مستقلة ولا يجمع بينها سوى الجيش والعملة والسياسة الخارجية وبعض أوجه التجارة، والحكومة السويسرية تتكون من ثمانية وزراء تبدأ في أول العام، وتنتهي في آخر يوم فيه، والشعب هو الملك، ويلقب في الصحافة والأحاديث اليومية بلقب صاحب الجلالة وصاحب السلطة العليا le Souverain، ويكنى جمع بضعة آلاف من التوقيعات على عريضة لاستفتاء الشعب في أي موضوع على المستويين المحلي أو الكونفدرالي حسب الموضوع المستقلى عليه، فعلى سبيل المثال رفض الشعب السويسري مؤخراً في استفتاء عام مطالبته به الحكومة ووافق عليه البرلمان وهو الموافقة على الانضمام إلى أوروبا الموحدة. إن الحرية الفردية في سويسرا مقدسة، ولذين لرئيس الجمهورية أو لوزير أي سلطة حقيقية سوى ما يجمعهم في حدود عمله، وليست له مخصصات تذكر ولا سجارة أو سائق سوى في أوقات العمل الرسمية.

هذه الأمثلة تساق هنا للتدليل على أهمية مبادئ الحرية السائدة في سويسرا عامة وفي جنيف خاصة وهي مسقط رأس ثوليه، وهي المجال الذي ترعرع فيه طفلاً وشاباً، وهو الذي جعله يبحار باستمرار إلى جانب الفلاحين والمعتدين في الأرض من شعب مصر الذي عرف وعانى في القرن التاسع عشر من آلام الميلاد الجديد ليعود بعد آلاف السنين شعباً حراً مستقلاً، وجنيف كانت في القرن الثامن عشر ملجأً فولتير من استبداد ملك فرنسا وهي موطن روسو فيلسوف العقد الاجتماعي، ولد بها جون ثوليه في عام ١٨١٥ غداة الثورة الصناعية في أوروبا، وبعد أن أنهى تعليمه العام سافر - وهو في الثالثة والعشرين - إلى الولايات المتحدة الأمريكية لدراسة زراعة القطن التي كانت تستورد منه الصناعة السويسرية ما يلزم للنسيج التي اشتهرت بها وخاصة «اللون»، الشهير، ولكنه سرعان ما وصل إلى مصر للإقامة بها، واستدعاه محمد علي وقابله مرتين لسؤاله في تخصصه وعينه مستولاً عن بعض ممتلكاته وعن زراعة أبنى فدان بالقطن الجديد طويل النيلة، وعمل بعد ذلك مع حكام مصر بعد محمد علي، عباس، سعيد، إسماعيل و توفيق، وكان قد عدل عن نشاطه وأصبح يعمل لحسابه الخاص، وكان نائباً لمفصل بلجيكا في الإسكندرية العاصمة المالية لمصر، وشارك في الأعمال المالية السائدة في مصر في ذلك الوقت وراسل أمهات الصحف الأوروبية مثل التايمز والتغراف

الإنجليزيتين والسيائل (القرن) الفرنسية وغيرها.

ولكن .. أهم ما قام به هو معايشة الفلاحين في قراهم والمشاركة في حياتهم اليومية، ولم يردد - بسبب نشأته وأفكاره - في أن يكون واحداً منهم يمدهم بفكره وتجاربهم ومعرفة بالتقلبات والقوى الأجنبية للمصارعة على الساحة المصرية التي راحت تنزف دماءها بمساعدة سعيد وإسماعيل من بعده وكذلك توفيق، وقد زاد من هذه الصراعات الدولية حفر قادة السويس، والتي سخرت فيها جمر الشعب المصري لإنشائها، وزاد منها أيضاً إجبار مصر على زراعة الصنف الواحد وهو القطن الذي احتاجته المصانع الأوروبية والذي أخلى من الأسواق بعد اندلاع الحرب الأهلية الأمريكية.

ولقد اختلف رد فعل جون ثيليه تماماً عن أمثاله من الأغلبية العظمى من الأجانب الأوروبيين والشوام، فأصبح عضواً في الجمعيات السرية الوطنية المصرية ثم في الحزب الوطني أول الأحزاب المصرية المعلقة كما حذر (كما سبق وأشرنا) بيانه الأول.

وكان ثيليه حامل أسرار عرباي ومستشاره، واستمر يعمل إلى جانب رجال الثورة حتى بعد هزيمتهم وتجمعهم في المعتقلات على أساس أنه سويسرى متحرف في الصلوب الأحمر، إلى أن اكتشف وضعه واعتقل لشخصه ونشاطه، ورحل عن مصر.

وأعمال جون ثيليه مكتوبة ومعروفة، ولكنها لم تلق العناية الكافية،

وقد يرجع ذلك لسببين رئيسيين؛ أولهما سويسرى وثانيهما مصرى.

سويسرا - وإن كانت تعشق الحرية - فهي لا تنسى أبداً أنها بلد محايد، ففي أيام الفقر الذي سادها حتى القرن العشرين كانت - على سبيل المثال - مصدرًا للخادومات العاملات في البيوتات الكبيرة والصغيرة في أوروبا بل وفي مصر أيضاً حتى أوائل هذا القرن والخدم لا يبحازون، وكان رجالها يمثلون أفضل الجنود وأقواما، وكانوا أفضل مرتزقة يستأجرهم ملوك أوروبا لومساندوم في حروبهم المتكررة، ولكن السويسريين لم يبحازوا أيضاً سوى لسود واحد ولم يقاتلوا أبداً (سوى في بعض الأحيان النادرة لأسباب خاصة جداً).

لذلك عندما أصبح نشاط ثيليه معروفاً وعلمنا وجهه به بعد عودته إلى بلده فلم يكن لسويسرا أن تجهز بموقفها مع أو ضد بريطانيا وفرنسا مثلاً اللتين احتلتا مصر بعد أن تأمرتا عليها وقسمتا بينهما مناطق النفوذ.

أما السبب المصري فهو عزوف المصري عن معرفة تاريخه بل ويمكن القول إن المصري في خصام شديد مع ماضيه، وهو تاريخ قتل بالقتل، ولكنه لا يعرف شعباً آخر مثله، ولكنه في جموع الأحوال فهو تاريخ مفضوب عليه من المصريين .. إن معظم الأجانب درسوا في خلال مراحل التعليم سواء كانت المرحلة الابتدائية أو الإعدادية أو الثانوية أصناف ما يدرس المصري عن تاريخ بلده القديم.

وفي مجال التاريخ الحديث يعرف كل دارس في التجارة والسياسة والقانون في أي بلد أوروبى أو عالمى عن مصر أصناف ما يعرفه المصري، وقد كشفت لى تجاربه الشخصية أن معظم العاملين المصريين في الخارج يتعاملون مع موظفين رسميين آخرين من أقرانهم يعرفون عن مصر أصنافاً وأصنافاً ما يعرفه الموظف المصري أو رجل الأعمال.

ولذا كان الحزب الحاكم في مصر الآن اسمه الحزب الوطنى الديمقراطى فيجب أن نقر أن الندرة النادرة هي التي تصرف تاريخ إنشاء الحزب الوطنى المصرى، فكل ما يمكن أن يذكره بعضهم هو أنه حزب مصطفى كامل و محمد فريد، ولذا فقد كان أفضل اختيار يقع على أحد أعمال ثيليه لترجمته ونشره في ذكرى وفاته المئوية الأولى هو هذا المقال الذى نشر في صحيفة «القرن» التاسع عشر الإنجليزية الصادرة في يناير ١٩٨٣ لندن. للمجلد الثالث عشر، الصفحات من ١١٧ إلى ١٢٤ تحت عنوان:

«نشأة الحزب الوطنى المصرى».

وهذا المقال يشرح بسهولة ويسر تاريخ المسألة المصرية ووضعها في إطارها التاريخي ويعتبر مرجعاً سهياً لكل دارس أو قارئ لأحداث مصر التي تلت الاحتلال بل وإلى يومنا هذا .. إن النظر إلى حدث اليوم دون الرجوع إلى أسره لا يؤدي إلى فهمه وإلى قياس أبعاده بطريقة دقيقة، وذلك يجعل البحث عن حلول للزيمات المعاصرة سواء كانت

مالية أو اقتصادية أو سياسية أو اجتماعية يفكر إلى الأدوات الفكرية اللازمة، وإلى عدم التكافؤ في تعاملاتنا مع الآخرين أعداء كانوا أم غرباء أو حتى أصدقاء أو إخوان.

المقال يتحدث عن نفسه، ويأوه يساعد على تلقيه بسهولة إذ يمكن تجزئته إلى قسمين؛ الأول خاص بالسادة والحكام، والآخر بالمصريين، وفي خلفية كل ذلك تتسلسل الأحداث لتبرز أهمية دور كل فرد أثر فيها وتأثر بها، فنفردج الصورة واضحة مطلوبة ومركزة؛ درس في تاريخ مصر.

نشأة الحزب الوطني المصري

عندما سافرت لأول مرة لأقيم بمصر في عام ١٨٣٩، كان محمد علي مازال في كامل نشاطه الذهني على الرغم من بلوغه سن متقدمة، كان قصير القامة متناسق النسب، وله حضور غير عادي، سمات وجهه الباقية مع شيء من صفات التثار، كان أنفه كبيراً غليظاً، وعظام فكه عالية وقمة صغيراً، وعيانه صغيرتين ولكنهما مثل عيني الصقر في حدتهما، وكانت لحيته طويلة بيضاء وحاجباه كثيفين، كان مغمماً حاملاً دائماً سيفه المملوكي المقدس بعد أن حصل من اسطنبول (الباب العالي) على رخصة الاحتفاظ بزيه القديم نظراً لتقديمه في السن، كان رجلاً نشطاً لا يكل، فضولياً، داعية وكثير الكلام، كان يذرع إلى القسوة مقبب الرأي أحياناً وعنيفاً ومع ذلك فهو

كريم نبيل في أحيان أخرى، كانت له في الواقع العيوب والصفات العثمانية القديمة ولم تكن له أي صلة مشتركة تربطه بأحفاده الشركس المعاصرين^(١)

كان بلاطه تركياً أي يتحدثون اللغة التركية، وقد تعلم اللغة العربية وهو في سن متقدمة لمسهل من تعامله مع الفلاحين.

كان الأوروبيون المسجلون على كشف مرتباته نوى كفاءة مهنية عالية، تصادق معهم لما يمكن أن يقدموه من خدمات إلا أنهم لم يأتوا أبداً لمحضرة بخلاف بعض الاستثناءات النادرة، ولم يسمح لهم بأي نشاط سياسي، وكان تعامله معهم من خلال باعوض بك وزير الأوقاف، كان باعوض أرمينا وهو عم ليوهار باشا الوزير المالي. كان معظم هؤلاء الأوروبيين من اللسانسيميونيين^(٢)، وكانوا رجالاً ممتازين، وقد أسس بمساعدتهم المدرسة الهندسية في القاهرة، ومدرسة الطب تحت رعاية كلوت بك، والمدرسة الحربية في «مطرة والجيزة»، والمدرسة التعليمية في باريس بواسطة مسيو جومار، وتعتبر هذه المنشآت التي تلم وتخرج فيها الشباب من «العرب»^(٣) الأساس الذي قامت عليه النهضة السياسية في مصر، كما كان الأزهر أيضاً موضوعاً تحت رعايته المالية وكان يمدد بالكتب والأساتذة، فاستعداد نشاطه الفكري، أما خارج القاهرة في قرى الدلتا ومصر العليا، فكان الفلاحون يسلمون دون تفكير، كما كانوا يسلمون منذ أيام الفراعنة، كان محمد علي الشمس

الوحيدة في منظورهم السياسي، وكانت مشيئته هي القانون، وكانوا يخشونه بسبب حروبه التي جرهم إليها، إلا أنهم لم يحملوا قط في مساءلته في قراراته، كان يحصل منهم على ما يريد دون أي نظام منرائي محدد بل حسب إرادته وكان ذلك دون إفراط.

لم يكن بخيلاً، إلا أنه كان يأخذ الذهب عندما يحتاجه حيث يجده، فلم يقترض قط، ولم تكن هناك في عهده أي مديونية عامة.

لدى وصولي إلى مصر حظيت بلقاءين منفردين بمحمد علي، وكان هذا امتوازاً خاصاً، واستجوبني في تخصصي (زراعة القطن) وأرسلني إلى المنصورة للإشراف على مستودعه بها ولزراعة ألفي فدان لمسابه بطن (سى - أيلاند). وهناك التقيت - للمرة الأولى - بالمصريين الحقيقيين فلاحى الدلتا الذين كان عليهم أن يأتوا إلى من قراهم المنتشرة في جميع أنحاء مصر حاملين منتجاتهم من القطن الذي كان من احتكار نائب الملك: محمد علي. كما كنت أسافر باستمرار للمعمل داخل البلاد في مجال هذه الصناعة، وكان المترجم الخاص بي ومساعدى محمد أفندي فلاحاً شاباً درس وتعلم بالمدرسة التعليمية العليا في باريس (Ecole Normale)، وهو رجل واسع المعرفة أعطاني أولى أفكارى السياسية عن مصر، وتعتبر قصته نموذجاً للأسباب التي تولدت عنها الحركة الوطنية إذ كان محمد من مواليد شبراخيت / بجيرة وهو ابن شيخ البلد، وعندما بلغ السادسة عشرة بحث به محمد

على إلى باريس مع عديد من أقرانه ليتقوا تربية أوروبية في البعثة الفرنسية، ولما كان شاباً واعداً أرسله إلى مدرسة التعليم العليا (Ecole Normale) حيث حصل منها على شهادته في الآداب والعلوم وأصبح مؤهلاً للتدريس لدى عودته إلى مصر، وقد عاد وهو من أفضل طلاب البعثة، وكان من المنتظر أن يحصل على منصب عالٍ في القنطرة يتناسب وقدراته، إلا أنه على العكس من ذلك وبسبب الفجيرة التي انتابت ذوى التأثير في البلاط الملكي من الشراكسة والأتراك، وبسبب أنه فلاح، ولأنه ذو مواهب يخشونها أصبح موظفاً صغيراً في مكتب متراضع يتقاضى ثلاثة جنيهات في الشهر، وظل عدة أعوام لا يقوم سوى بما يقوم به أى مترجم عادى، وعندما تم نقله للعمل معى أختبر هذا المركز ترقية عظيمة له، رأى لا أتريد لحظة في أن أقر أن هذا الشاب كان بمداركه ومواهبه مؤهلاً ليتبوأ أى منصب فكري في مصر. غير أن الأتراك الجهلة وقفوا حاجلاً بينه وبين النجاح ولولاى لما كان قد تمكن من الفكاه من أدنى طبقات الحياة الرسمية، ولم يكن هذا خطأ محمد على، فهو لم يعلم بذلك، ولم يكن بإمكانه أن يدرك كل ما يحدث، ولما علم متى ما حدث لمحمد قام بتسميته «معاوناً» بنظاره الزراعة وصعد بالتالى إلى رتبة قائمقام، ولو كان تركيا لكان من السهل عليه أن يصل إلى رتبة الباشوية.

ومن خلال محمد تعرفت على البرس الذى يمانية موطنه الفلاحون غير المتعلمين، وعلى الظلم الذى يقع على عديد من أمثاله الذين ولدوا فلاحين

ولكنهم تعلموا ومع ذلك أجهلوا عن الأعمال التي يستحقونها طبقاً لمواهبهم لا لسبب إلا لأنهم من غير طبقة الأتراك، علمنى محمد كيف أتعاطف مع العرب، وكيف أطلق العنان لأحاسيسى فى الحصول على تحريرهم السياسى كانت تلك الأيام تشهد النمو السريع لشجرة الرطبية المصرية، عاد هؤلاء الشباب المتعلمون فى الخارج وهم على رعى تام بتفوقهم الفكرى على أسيادهم الجهلاء، ولم ينجح الإهمال الذى قسولوا به واستخدم ضدهم سوى فى انتشار تأثيرهم على المجتمع، إن نفهم خارج العاصمة واستقراهم فى الأقاليم كموظفين صغار أو مترجمين جعل منهم رجالاً ساهطين مثلهم مثل جميع رمل الحرية فهم كأصحاب فكر يريدون نشره وجدوا من يستمع لهم وكأصحاب شكرى يقضون بها وجدوا المتعاطفين معهم، وكان نتيجة ذلك أن عادت نفخة الحياة تتسلل داخل أجيال من اللامبالاة بعد خمس سنوات من خدمة محمد على أرئت أن أحظى باستقلال أكثر فتركت الخدمة معه وبدأت أعمل لحسابى الشخصى أزرع القطن فى «السلامانية» بمحافظة الشرقية حيث حصلت على حق امتياز فى زراعة أرض زراعية، ومكثت هناك مدة سبع سنوات، وكنت أيضاً أعمل فى الإسكندرية ككاتب قنصل بلجيكا بالإناية، وأعطاني هذا التمييز السهل خبرة أكبر بمصر وشؤونها، وفى أوقات فراغى كنت أعمل ككاتب هاو بين الفلاحين على أساس نظام الطب الطبيعى Homeopathy، وأضاف ذلك كثيراً لمعلوماتى عن أخطائهم وآمالهم وتطلعاتهم . فى عام ١٨٥٥ أحضرت أول

محلج قطن مازكة «ماكارثى» من أمريكا، وهو النظام المنتشر الآن فى مصر كلها وحصلت . من أجل ذلك - على رسام من السلطان .

وفى هذه الآونة كان محمد على قد مات عام ١٨٤٩، وكان ابنه إبراهيم بطل موقعة نزيب^(٤) Nezir قد توفى قبله بألثى عشر شهراً، وكنت قد تقابلت مرات عديدة معه وناقشته فى عدة أمور، كان يشبه أباه إلا أنه كان أشد مضجماً إلى جانب بعض السمات الشركية لأن والدته كانت من هذا الجنس^(٥)، وكان غاية فى الذكاء ولكنه أكثر فظاظاً فى فكره عن أبيه ومنذما لبعض العادات التركية المزدولة السيئة والتي تسببت فى الإسراع بنهايته، وصل إلى الحكم فى حياة أبيه وأتيح له ما يكفى من الزمن ليوثت كفايته كحاكم غير أن الأشهر القليلة التى مكثها فى السلطة تركت أثراً لا يمحى من الحقد على الفلاحين الذين اغتصب مالهم وبوقية، وأساء معاملتهم لأنه كان بخلاف أبيه شديد البخل، ولولا وفاته المبكرة لتميزت فترة ولايته بالإرهاب والاستبداد أما عباس ابن إبراهيم الذى خلف محمد على فكان أبناً لفلاحه وميلاً للزنب، محباً للزراعة متعاطفاً مع الفلاحين، كان مقصداً إلا فى بعض الأمور مثل تشجيع الميراني واقتناء الخيل، كما كان إدارياً متحيزاً، وكان أول من بدأ عهد التبادل التجارى الحر فى مصر، غير أنه ورث جميع الرذائل التى تميزت بها عائلته، وجاءت وفاته بعد بضع سنوات بصورة مأساوية على يد بعض أفراد من خدمه نتيجة لمؤامرة جيكى له بين حريمه، عرفت

لهم، في إطار عقد هذا المخطط أقمعة مسيسو ديليسيس بإصدار أدون الفـزانة bons du tre'sor التي هي مصدرالدين المصري فمن أجل استرداد هذه الأدون قام في السام الأخير من ولايته باقتراض بضعة ملايين من مجموعة مؤسسات في باريس وألمانيا إلا أن جزءاً كبيراً من هذا المبلغ كان لا يزال على ما هو عليه، مالا سائلا في منزله عند وفاته، ولولا رذائل المصانيف للطبيعة والتي شوهت حياته الفاسدة لكان قد خلف بعده ما هو أكثر مما ترك واستحق بذلك اسماً جديراً بالاحترام. كان عصره آخر عصر ذاق فيه المصريون طعم الرخاء والأمن والاستقرار.

أما إسماعيل باشا فكان وسيلة المذاب وأداتها التي ساطها الله على الفلاحين مما جطهم يعانوا آلاما جساما كانت بمثابة الإيقاظ للفلاحين من سباتهم حتى أصبحوا أمة بمضى الكلمة.

كانت أم إسماعيل بن إبراهيم مثل أم سعيد شركسية، وقد ورث الرذائل التي تشعب بها دم هذا الجنس عن أسلافه في الوقت نفسه كان قد أوصل أبناء هذا الجنس إلى مستوى خاص وهو الذي يخدم بسهولة العين الأوروبية.

لقد عرفته هو أيتها معرفة جيدة، إلا أن علاقتهما لم تكن ودية لأنني كنت صديقا لأخيه مصطفى ولعمه حليم، وكانا يقفان قبله في أولويات الميراث الشرعي للعرش.

عندما نودي بإسماعيل خديويا ظن الذين لا يعرفونه - أعني الأوروبيين - أنه

بكل طاقته على دفعهم لنهذ حياة الترحال والعمل بالزراعة.

كان الجيش يحبه بدرجة كبيرة، وكان ينفق عليه ببذخ، وزاد من عدد أفرادها، وهكذا من نظمه بعد أن سادته الفوضى، وكان أول من صعد الجنود الفلاحين إلى رتب الضباط، ومنح بعضاً منهم رتبة (البكرية) أي رتبة (بكاشي)، نذكر من هؤلاء عرابي وعلبة، ولذلك فإن الحزب الوطني يدون له بالفضل العظيم، كما قام بخفض الضرائب على الفلاحين في الوقت نفسه الذي أتى فيه تماماً ضريبة الرأس أو (الفرضة)، ونتج عن هذا الكلام أن عم الرخاء بين الفلاحين كما لم يحدث أبداً من قبل.

وكان من نتائج سهولته في التعامل أن استغل الرأسماليون الأوروبيون مصر في عهده، فقد كان من مشجعي التجارة الخارجية، وتوسع في منح الامتيازات، وقام بتوسيع شبكة السكك الحديدية والتي كان عباس قد شرع في إنشائها قبل وفاته، كما سمح بإنشاء شركات أوروبية بواسطة البنك المصري بالإضافة إلى مؤسسات مالية أخرى، وفوق كل هذا أعطى مسير ديليسيس حق امتياز حفر قناة السويس ومع ذلك لم تكن الفكرة الرائدة وراء هذا المشروع الضخم بالنسبة له مسألة فوائد مالية. كان يكره السلطان التركي عبدالعزیز وقد أراد إغاضته على الأقل بتقاعده رغبه في نفع مصر فبدأ مشروع القناة.

كان السلطان ومعه الإنجليز معارضون مشروع القناة، فأعطى سعيد المشروع للفرنسيين من باب المعارضة

عباسا بما يكفى لكي أقدر مواهبه في التجارة، إذ أتى تصاممت معه في إطار إمداده بتقارير القطن الخاصة بأراضيه الواقعة في منطقة الوادي قرب النيل الكبير، كان الفلاحون يحبونه إذ كان عادلا في تعامله معهم، كما تعلق به البدر بدرجة كبيرة، وأرسل عدداً كبيراً من شباب الفلاحين إلى فرنسا وإنجلترا للتعليم، إلا أنه تخلص عن رصاية مصالحهم فيما بعد كما حدث مع جده بسبب حاشيته الشركسية، لم يخلف أي ديون وراءه بل على العكس من ذلك ترك موراثة ضخمة لأبنه إلهامي باشا، حدث أن اقتترض مرة للتمائة وثمانين ألف جنيه إلا أنه سددتها بالكامل خلال بضعة سنوات.

توفي عباس عام ١٨٥٤ وخلفه صه سعيد بن محمد علي وكانت أمه امرأة شركسية.

كان سعيد بحاراً تعلم على يد معلمين فرنسيين، وكان رجلاً متحمساً لدرجة عالية، عرفته عن قرب أكثر بكثير ممن عرفت من أسلافه، وكان أول من وضع ثقته الكاملة في الأوروبيين وهي الثقة التي أساموا استخدامها تماماً بعد ذلك، وعلى الرغم من أنه ورث عن عشيرته رذائلها المميمة، فإنه لم يكن عاشقاً للمال، بل كان على العكس تماماً، كان كريماً بل ومبذراً، كما أنه لم يكن فظاً في تعامله مع الفلاحين وهم يتكبرون عهده بالخير.

أما الطبقة الوحيدة التي اضطهدت في عهده كانت طبقة البدو (التي كانت تحظى برعاية عباس) فقد عمل سعيد

رجل ذو مواهب سامية بل وفضائل عليا، إلا أنه كان في قلبه - ومنذ البداية - في غاية الرضاة، أكثر رذائله استحوذاً على حواسه كان البخل ومنذ توليه الحكم حتى آخر أيامه لم يكن منه سوى أن يجمع في جمبته ثروات مصر كافة، وكان يجمع بمواهب خاصة للوصول إلى هذا الهدف، وكانت حوله حاشية عارسته جيداً وكشفت له أسرار العمليات المالية على نطاق أوسع لم يكن معهوداً في الشرق قبل ذلك، وكان أحواله الثلاثة في هذا هم راجب وإسماعيل صديق (المفتش) ونوبار، وسأحدث عن كل منهم حيث عرفتهم عن كتب.

راجب بك فقد تعرفت إليه أولاً كان كروتياً مسلماً من أصل يوناني، ويتمتع بالمواهب المالية لبني عشيرته، بدأ حياته السياسية في مصر تحت حكم سعيد باشا موظفاً بالإدارة المالية حيث تمت ترقيته بسرعة لمنصب عال، وذاع صيته خاصة بين الجالية اليونانية التي بقي دائماً على علاقة متميزة بها، ويرجع إليه الفضل في أن هؤلاء نمواً من تأثيرهم التجاري بهذه السرعة الكبيرة في السنوات الأخيرة لعهد سعيد ولما تروا إسماعيل المرشح جيل منه (ناظرًا) وزير مالىته وحصل على دروسه الأولى في امتصاص الثروات على يديه. إلا أن راجب بقي في الأصل شرقياً، وكانت أفكاره محدودة في العمليات التجارية الصغيرة كما هي معروفة في الإسكندرية والقاهرة، ولذلك فقد أربع سنوات انتهى الغرض منه وأسقطه سيده بعد أن استلذ كل ما أمكنه تلذمه منه، وراح يلمح إلى أشياء أعظم.

وجاء بعده إسماعيل صديق أحد معارفي راجب، وهو رجل يتمتع بذكاء أكثر ولكن اتضح أن شخصيته خليط غريب من أسوأ الصفات وقيل من الفضائل، ولقد عرفته عن قرب، ومازالت صديقا لابنه، وبإمكانى للتحدث بدرجة عن تاريخه.

كان عربياً من أصل مغربي، وبدأت صلاته بالبلاط المصري كمدير لحظائر خيل عباس باشا الشهيرة بشبرا والقطرية، وكان شديد الشغف بهذه الحيوانات كما كان مولماً بإظهار حسن الضيافة كما يحبها العرب، وكان - على المستوى الفردي - سخياً بماله وذاً يذم مبهوساً في معاملاته كافة، كما كان أيضاً يتمتع بلوع من الوطنية إذا أمكن استخدام مثل هذه الكلمة الطيبة عن رجل عمل أكثر من أي فرد آخر باستثنائين اثنين فقط - على خراب مصر. ولم يكن محباً للأتراك كما كره الأوروبيين إلا أنه كان يستخدمهم، وعلى الجانب الآخر لم يكن يدع أي شيء يثقل ضميره بأي صورة كانت في خدمة سيده فيما يخص بوسائل جمع المال، وكان بالنسبة للفلاحين السبب الأصلي في أكثر معاناتهم مرارة، فقد كان وراء عمليات السلب الفظيعة التي اتسمت بها السلطات الاثنتا عشرة الأخيرة من عهد إسماعيل، كانت الضريبة على الأراضي الزراعية في عهد سعيد لا تتجاوز ثمانية شللات على الفدان الواحد فرقمها خظرة ورأى أخرى إلى أن بلغت ثلاثين شللاً، كما أعاد ضريبة للرأى

(الفردية)، واخترع أيضاً ضريبة الدمغة على الأعمال التجارية كافة، والضريبة على التبغ وعلى الجمال وعلى البهايم المستخدمة في الأرياف ونوعاً من الضرائب الأشد وطأة على كامل الفلاحين وهي ضريبة الوطن وهي مشاركة إجبارية في المتطلبات المزعومة للأمة، وفي سنواته الأخيرة قام بفرض ضرائب لم تكن لها مسببات من قبل، وكانت ابتزازاً للمال، ويجب أن نرجع لمعيقه الخلاقة صفة المتابعة^(٦). وبفضل طاقته التي لا تكل انتزع من الأراضي غلتها عاماً بعد عام حتى إن أفضل أراضي الدلتا لم تعد لها أي قيمة تجارية أرتكاد، والمبالغ الطائلة التي جمعها إسماعيل صديق لم يتم تقييمها قط بواسطة أي محاسبة مالية، حتى إن الذين ذلته لم يكن شيئاً بالمقارنة بها، ولابد أن ثروته بلغت عدة مئات من الملايين بالجنيه الإسترليني، وترك مصر فقيرة ما بقيت، ومع ذلك فإن نهاية صديق الماسورية أنقذت اسمه من العار لأنها تعود إلى ما بقي لديه من تمسك بالوطنية، فعندما وقع سيده إسماعيل باشا تحت ضغوط مستر جوشلين مطالباً إياه بإجراها بعض الترتيبات التي اعتبرها صديق مساوية لاستسلام مصر للكمال للأجانب، ففعل إسماعيل باشا في الحصول على تأييد صديقه صديق، ونتج عن ذلك نزاع أدى إلى القبض على صديق فمات شر ميتة بيد واحد من أكبر الشخصيات.

أما نوبار باشا فهو أرمني من عائلة طبية، وهو ابن أخى باخوص بك الذي سبق أن أشرت إليه كسكرتير لمحمد

لفرد واحد، وفي عهد عباس عم نظام أيسر بالنسبة للفلان وشيء من التذليل بما يكفى لبث الأمل فى نفس كليهما، وفى عهد سعيد كانت الضرائب أخف وطأة والتشجيع أكبر لتحسن الحالة المادية. على أنى سجلت فى عهد سعيد ظهور بعض التغيرات فى حياة الفلاح، وأصبحت مصر مفتوحة لأول مرة للتجارة الصرة مع الأجانب، وبدأ الأوروبيون يتسللون إلى أبعد بقاع الدلتا، كان تأثيرهم يبدو لأول وهلة طيباً بالنسبة للجمع واستقبالهم السكان استقبالا حسنا إذ رأوا فيهم شيئا أفضل منهم فى التعليم وفى الفضائل التى تقود إلى النجاح، جاموا ومعهم الثراء، ونوع من العناية، كما عملوا الفلاحين فربما جديدة فى الصناعة فاعتبروا لها بالجميل، ولكن أتى مع الأوروبيين أيضا جمع غثور من السوريين المسيحيين والمطليبين وقد شجعهم ذلك على فتح مجالات للاستثمار جديدة. وسرعان ما سهلت معرفتهم باللغة العربية من استقرارهم فى البلاد كما لو كانوا فى ديارهم، وحدث ذلك - على وجه الخصوص - فى خلال السنوات الأربع الأخيرة من حكم سعيد عندما ارتفع سعر القطن فجأة بسبب الحرب الأهلية الأمريكية مما أعطى فريص عمل لكل الأيدى المتاحة، هؤلاء الأجانب الشوام مضاف إليهم اليونانيون تحت رعاية راجب أصبحوا على الفور عاملا فى غاية الخطورة على الأهالى الأصليين قبل وصولهم كان المسيحيون المصريون هم الأقباط وكانوا يعيشون فى وئام كامل مع أقرانهم المصريين، إلا أن القادمين الجدد أتوا ومعهم أشد الأفكار المسيئة

الاستيلازات والقروض ورهن ممتلكات الدولة، وإخلال المسلمون الأوروبيين إلى كل فروع الإدارة، وأخيرا الإشراف الإنجليزي الفرنسي ويرجع إليه بل وإليه وحده (بعد الخديوي) أن وصل الدين إلى حوالي مائة مليون جنيه إسترليني كما يرجع إليه السبب فى الخسائر التى نتجت عن مشروع قناة السويس، وكذلك إقامة المحاكم الدولية (٧) التى تحولت بسرعة ملكية الأراضي التى هى الميراث الوحيد للفلاحين إلى أيدى اليونانيين والسوريين وأصحاب القروض من الأوروبيين - إنه السبب وراء كل ذلك، ولكن بما أن وسائله كانت أوروبية وليست شرقية فإن ما أقدره من أعمال لم يرجه إليه النقد أو يكشف على حقيقته إلا من المصريين المعذبين، وإلى يومنا هذا فإن كثيرا من الأوروبيين يظنون إلى نوبار باشا على أنه من أصحاب الكرامات أو رجل دولة ذو اتفاق واسعة بل يكاد يكون - فى نظرهم - وطنيا، والحققة أنه كان أسوأ لمصر من صديق وراغب بل إلى أكاد أقول من إسماعيل ذاته.

وسأعود الآن إلى دراسة أثر كل من هذه النظم وتزامن هذا مع نمو التطعيم ومع فترات الظلم التى كانت وهاتها دائما متصاعدة على كامل الجماهير المصرية، رأيتهم فى عهد محمد على كالبهائم فى الخقور، وكاللاجران الكلى لانتفاش إرادة صاحبها، ولا تدرى كم هى تكلم، كان يوجد فقط هذا أو هناك موظف منقى يحكى لمن حوله أسرار البلاد الأخرى التى تعرف طعم الحرية. كانت توجد فى المدن بعض منافع اللور ولكنها كانت قليلة للغاية، ولكن تظلها القوة الاستبدادية

على والوزير وأمين سره، أرسل إلى أوروبا وهو مسعى، وتعلم تعليما شاملا على يدى الجزويت فى فيريرج وفى سويسرا ثم فى فرنسا واستدعاه عمه إلى مصر بعد أن أنهى دراساته وعين بمكتب ترجمة باشا عندما التفت به أول مرة، وأرسل بعد ذلك كسكرج خاص لإبراهيم باشا فى جولته إلى أوروبا، وهكذا تعرف نوبار لأول مرة على العالم السياسى فى باريس ولندن، وقد ترقى فى عهد سعيد ليصبح مديرا للشكك الحديدية الجديدة إلا أن إتقانه للغات رشحته بالإضافة إلى قدراته العامة العالية ليحدر أعلى المناصب فعينه إسماعيل عند اعتلائه العرش وزيرا للخارجية وكان ذلك إذنا بده حياته السياسية السعيدة، وسرعان ما اكتشف إسماعيل فيه الرجل الأكثر كفاءة لتحقيق مخططاته المالية الجور الضخمة وتعرف منه على أسرار عالم المال الأوروبى عدا بعض الفترات المؤقتة القصيرة التى أقصاه فيها، فقد احتفظ به طوال عصره كممثل خاص له لدى القصور الملكية وأصحاب رموس الأموال فى أوروبا ولا أجد هنا المساحة التى تتيج لى الاسترسال فى سرد تفاصيل عملياته المختلفة، وهى على العموم - معروفة لدى الكافة.

ويكفى أن نقول إن من أول أعماله اعتراف إسماعيل بانفاق قناة السويس وهو قانون التصفية المصرية، فإن جميع العمليات المالية المهمة التى تمت فى عهده جرت من خلال وزره الأرمنى وبواسطته، ويرجع إليه انتفاخ رموس الأموال إلى أرض النيل وتأسيس البنوك وتوسعات الإقراض وكثرة منح

تطرقا وضراوة التي يتسم بها جنسهم غير أن النزاع لم يكن ظاهرا في البداية إذ طالما صاد الانتعاش المادي الناجم عن تجارة القطن مع قلة الضرائب السائدة في حكم سعيد فإن الرجال انشغوا بزراعة أراضيهم وجمع المال للتجارة للشرعية عن التصارع إلا أن الصعوبة الكاملة في الموقف ظهرت على السطح في الأعوام التالية التي سادها الظلم واليأس، علاوة على ذلك كان الفلاحون تحت حماية سعيد الخاصة كما سبق أن أشرت فقد عني بترقية المصريين إلى مناصب مسئولة في الحكومة وحتى في الجيش في الوقت الذي احتفظ فيه الأقباط بوظائفهم السابقة في الخدمة العامة كمحاسبين وموظفين عموميين، لكن بعد ترقية إسماعيل ظهرت على السطح فجأة جميع مساوئ المهاجرين الأجانب، ففي عام ١٨٦٤ هبط سعر القطن بصورة مفاجئة، وطرز عدد لا يحصى من العاملين من أعمالهم، وركب ذلك ارتفاع الضرائب وأصبح الشعب العامل يائسا ومضطربا وأنا شخصيا تأثرت في عملي من جراء هذا التغيير وأفكرت مرارته جيدا، وما بين عامي ١٨٦٦ و ١٨٦٩ قل رفع رأس المال الذي انهار على البلاد بسبب حفر قناة السويس مما سبب شيئا من المعاناة موجلا تفاقم الأزمة، ولكن مع الانتهاء من هذا المشروع الضخم بدأت الأزمة تتفجر، ثم أصبح الفلاحون لأول مرة غيور قادرين على دفع الضرائب، وأجبروا على اقتراض الأموال وهو أبغض شيء بالنسبة لهم ولآرائهم الشواربة وممارساتهم التقليدية، ولسوء حظهم فإن المال كان أقرب جدا من أي

شيء آخر لهم وسهل الحصول عليه ولكن بفوائد مرتفعة للغاية، اليونانيون والاسوريون بطبيعتهم من المقرضين للمال، ففتحوا في كل قرية كبيرة باب الاقتراض أمام الفلاحين اليائسين، كما راحوا يجوبون المناطق لتوسيع دائرة معاملاتهم التجارية، أما الفلاح الذي كان مطالبًا بدفع أكثر مما كان لديه تحت تهديد (الكراياج) فقد وقع رغما عنه ضحية لنسب تصل إلى ٣٠ و ٤٠ ٪ بل و ١٠٠ ٪، وأنا شخصيا أعرف بعض الحالات التي وصلت فيها النسب إلى ٢٠٠ ٪ (مائتين بالمائة) في حالة حسابها سويا، ويرجع بقدر كبير إلى هذه الأرباح الربوية (خلال هذه الفترة الزمنية) للفصل في بناء مدينتي الإسكندرية والقاهرة الحديثتين بما يمثل عدة ملايين من الجنيهات الإسترلينية حتى صام ١٨٧٦ وعلى الرغم من تصاعد نسب الفوائد في البلاد فإن كان من الممكن محاصرة الأمور بسبب العوائق التي تضعها الشرائع الإسلامية على طريق استرداد الديون المأخوذة مقابل الزهن إذ لم يكن في مقدور الفلاح عمليا رهن أرضه ولذلك فإن مساومته قانونيا كانت محدودة في متعلقاته الشخصية ولكن في عام ١٨٧٦ قدم نوبار باشا إصلاحاته للنظام القضائي Reforme Judiciaire والتي حاز بسببها في أوروبا لقب رجل الدولة الفذ، وكان هذا بالنسبة للفلاح بمثابة الضربة القاضية التي أجهزت عليه إذ طبق لهذه الإصلاحات أصبح التسليف مقابل الزهن سهلا وآمنا ومكنت للمحاكم الدولية^(٨) من استرداد قيمة الديون الحقيقية أو

المفترضة على الفلاحين عملية مصنونة بالنسبة للأجنبي مقرض المال، ويستحيل على أن أسجل في هذا المقام تفاصيل تأثير هذه العملية المزدوجة إلا أنه من واجبي أن أسجل أن النظام الجديد بدا وكأنه قد صمم ليوثمن نقل ملكية كل فدان من الأراضي الزراعية من المصري دافع الضرائب إلى الأجنبي الذي لا يدفعها حسب قانون الزهوات الجديد، كان أكثر سهولة وأقل قوانين العالم تقييدا، وقانون استرداد القروض أرجحها.

وسوف يصعب أن يصدق أحد في أوروبا أن مديونا عربيا رفعت عليه قضية أمام المحاكم الدولية في مصر يمكن أن يتم الحجز عليه في خلال ثلاثة أيام من تاريخ حلول أجل الدين بحكم من محكمة يرأسها قضاة أجانب على أساس براميين تقدم بلفة أجنبية، وطبقا لنظام إجرائي أجنبي، وأن الوسيلة الوحيدة المتاحة لمدافع المستدين عن نفسه هي أن يلجأ إلى محام أجنبي يترافع عنه بلفة لا يفهمها^(٩)، إن هذا ما جعل فلاح مصر يصممون أخيرا على القيام بشرة وهو الأمر الذي حوّل أكثر من أي شيء آخر العلاقات الأخوية الخالصة التي كانت قائمة دائما بين المسيحي والمسلم إلى شعور بعدم الرضا والبغضاء هو إحلال السوريين المطمئنين في عهد إسماعيل محل الأقباط (المصريين) في الدواوين الحكومية، وتقليل ذلك كان وجرد هذا العدد المنضم من الأوربيين بالبلاد وتعاظم استخدام اللغة الفرنسية كلفة رسمية، كذلك استبدال نظم أوروبية بالنظم المالية الوطنية القديمة، كل ذلك

جعل التعريب واجباً، وكقاعدة عامة فإن الأقباط لا يتحدثون اللغات الأجنبية، وهم يفضلون العمل بنظمهم المحاسبية القديمة في حين كان السوربون يتحدثون اللغات الأجنبية بيسر، وتعمروا على المحاسبة للفرنسية، هكذا طرد الأقباط من مركز كانوا قد احتفظوا بها عن آبائهم منذ الأزل وانضموا إلى صفوف التدمير وشكلوا جسداً واحداً.

وفي النهاية بدأ الأوروبيون يتقنون كل المناصب المهمة في الدولة حتى الأكثر سموً منها، إن الإحصاءات الخاصة بهذا الموضوع قُسمت إلى البرلمان البريطاني ولكن بشكل جزئي فقط، ولكن ما هو معروف يكفي تماماً لشرح الإحساس بالمرارة الشائنة للأوروبيين والذي عم في خلال الأعوام الأخيرة من عهد إسماعيل وأخذ يظهر ويميز عن نفسه علناً، ولأول مرة في أعلى وأدنى المستويات، وبحسب للأثر الشراكمية ألد أعداء المصريين فيما سبق أنهم انضموا في النهاية بهذه الأعداد الضخمة إلى الحركة الوطنية المناهضة للأجانب.

هذا الحديث يكفي عن المساوي التي جعلت الشعب المصري يشور.. وسأترك الآن عن رجال الثورة.

منذ اليوم الأول الذي تعرفت فيه على مصر وأنا أعلم عن وجود جمعيات سرية بها، وقد تعود جذورها - فيما أعتقد - إلى الزيارات التي يقدم بها اليهود للمسلمين^(١٠) لجامعة الأزهر حيث كانوا يستقبلون دائماً بالترحاب، وحيث كانوا ينشرون الأفكار الماسونية التي تم آسيا

يكون السنوسي قد عدل من هذه المبادئ فيما بعد، بعد أن تقاعد في طرابلس الغرب تهيئاً للحركة الإسلامية الشاملة الحديثة، وهذه التعديلات لم تكن بينها وبين سابقتها أى علاقة إلا أن مبادئه ظلت في صورتها الأصلية في مصر، وتعود إليها لغة الأخوة والتسامح التي دأب على استخدامها عرابي وزملاؤه والتي ظلها بعض مدعي المعرفة من الأوروبيين نوعاً من التكلف، وجدت أفكار السنوسي تربة مناسبة جداً في هؤلاء الموظفين الذين خففت رتبهم ومراتبهم وفي جيرانهم من أنصاف المستعبرين في مناطق الأرياف والذين سبق أن تحدثت عنهم، والذين وجدوا كل الرعاية من أساتذة الدين في الأزهر، ومن كثير من أعيان وكبار التجار في المدن.

غير أن السنوسي غادر مصر قبل بزوغ الحركة الحديثة المستقلة للوطنية المصرية، ولذلك يصعب اعتباره واحداً من مرشديها الكبار، كان من الزواد دين أن يكون من القادة الأوائل، التقويت به مرة واحدة فقط، ويصعب على - بكل الأسف - أن أتذكر أى شيء عن شخصيته.

كان هناك داعية إنساني آخر، ذو تأثير ضخم على الطبقات المتعلمة سواء في القاهرة أو في المحافظات هو الشيخ جمال الدين الملقب بالأفغانى. نظم هذا الرجل الفذ في بخارى وفي دلهي بالهند، ثم حضر إلى مصر بعد أن أدى مناسك الحج، التقى به مرة أخرى في المنصورة حيث كان يلتقي المحاضرات

انتشاراً واسعاً، وقد دعيت منذ عهد سعيد باشا إلى الانضمام إلى محفل ماسونى شرقى بمدينة الإسكندرية، ومنذ ذلك الحين انتشرت هذه الحركة انتشاراً واسعاً جداً، هذه المحفل لا علاقة له بالمحفل السسمى «محفل مصر» في أوروبا والذي يطلق عليه اسم «الأهرامات»، ولا يعترف أعضاؤه بأى محفل أوروبى في منظمهم غير أن أفكارهم كانت مشابهة جداً للماسونية الأوروبية عدا مسحاً من الأفكار الدينية التي تخلو منها منظماتنا الأوروبية. كان الماسونيون المصريون لدى معرفتى بهم مسلمين غير أن الأقباط والمسلمين في الحركة الوطنية جعلت عديداً من قادة الأقباط المسيحيين ينضمون إلى الجمعيات السرية مما جعل المبادئ الإنسانية تفرض نفسها بوضوح على أفكارهم كما هو الحال بالنسبة لأفكارنا.

في هذا السياق نذكر أول المبشرين بالمصرية في شمال أفريقيا وهو محمد السنوسي الذي كان يدرس بالأزهر الشريف بمدينة القاهرة قبل عشرين عاماً، كان مغريباً من أصل تونسى على ما أعتقد، وعلى الرغم من أنه ترك مصر وهو لم يتعد الثالثة والعشرين إلا أنه كان قد غرس هناك بالفعل بذور الجمعية التي جعلت اسمه شهيراً بين المسلمين جميعاً^(١١)، وكان النظام الذي أنشأه يعتبر تطوراً للماسونية، ولكنه يتميز عنها بأنه دئى الطابع، وهو في الواقع من الاشتراكية الدنيئة قائم على أساس مبادئ التعاليم للجمعية التي تدعو إلى أخوة عالمية في الإسلام، وإلى تسامح دئى كامل، وقد

وكان مريدوه أكبر من عدد مريدى أى فرد آخر فى مصر كلها، ووجدت فيه شخصية متميزة لأقصى درجة، وكان لا يزال فى ذلك الوقت شاباً أيضاً مفعماً بالحسوية ويتمعن بموهبة الخطابة، قام بتعليم مريديه، وبين لهم الأسباب التى ترجع إليها الظروف التى يحشونها (كان ذلك فى عهد إسماعيل) أى فى عهد الاستبداد الطبقي الذى جعل من التركى سيداً ومن العربى عاملاً دون أجر، وراح يناشدهم أن يتطهروا ليحصلوا على القوة التى تمنحها المعرفة للحصول على حريتهم، كانت هذه المحاضرات والخطب الدينية تلقى فى اجتماعات خاصة، لأن من عرفوا بأنهم أصحاب أفكار تقدمية فى ذلك العهد كانوا عرضة للقبض عليهم والسجن بل والنفى إلى السودان والإلقاء فى الليل الأبيض أو فى مناء نيل مصر، وكانت موجات متتالية من الهجمات وتصفية كثير من الطامعين إلى الحرية، ومع ذلك نجح الشيخ جمال الدين فى مزاولة نشاطه، وكادت جهوده تؤتى ثمارها إلا أنه كشف عن نفسه فى النهاية بأن جهر بفرضه عند سقوط إسماعيل ففتح عن ذلك لفيه إلى خارج مصر بأمر من الحكومة فسافر إلى أمريكا وعمل بها مدرساً للغة العربية إلى أن نهب إلى الهند حيث استقر به المقام.

حتى ذلك الحين، لم تكن الأفكار الجديدة قد تغلغلت فى الطبقة الدنيا من المجتمع المصرى، إلى أن قام معلم ثالث بنشر أفكار الحرية، وأعطاهما سمة مصرية وطنية متميزة - إنه يعقوب صولوع المعلم كان يهودياً بالبلاد تجرى فى عروقه دماء أوروبية، حصل على جزء

من تعليمه فى إيطاليا وعلى بعضه الآخر فى القاهرة، كانت العربية لغته الأم، وكان متقوفاً فيها إلا أنه فضل التعبير فى كتاباته بلهجة الفلاحين لأسباب شعبية، علاوة على أنه يجود الحديث بالإيطالية والفرنسية والإنجليزية.

بدأ حياته مدرساً بالمدرسة العربية بالقاهرة حوالى عام ١٨٧٢ حيث تعلم على يديه كثير من الضباط الثشبان الذين اشتبكوا فيما بعد فى حركة التمرد، ويعود إلى ذلك المعلم السبب فى أن الجيش كان مشعباً بمبادئ الحرية تلك التى حيزت أوروبا بظهورها فى مثل ذلك القطاع دون توقع، فقد قام صولوع بث أفكاره بحذر شديد لأن المناخ فى ذلك الوقت كان ملبداً وملغوساً بالنسبة للسلطة، وقد اشتهر بين الطبقات الأكرى تعلماً فى السذبة، وعلى الرغم من أصوله أصبح محبوباً ومفضلاً بين شباب طلاب الأزهر أكثر القطاعات أهمية بين سكان القاهرة، وكان أول مشروع شعبى قام به إنشاء صحيفة غير معروفة الهوية إذ كانت ورقة مطبوعة نشر بها موضوعات صوغت فى صورة أشعار تناسب الفكر فى ذلك الوقت، وكان يلجأ إلى الرموز والاستعارة نقداً للسلطة القائمة، وقد أصبحت هذه الورقة تتداول سراً من يد إلى أخرى إلى أن غدت واسعة الانتشار وأصبحت الأساس الذى قامت عليه الصحافة الوطنية بعد أن تطورت وعبرت عن الوطنية الحقيقية. وكانت الموضوعات التى تنشر فى ذلك الوقت مرجحة بشكل خاص إلى الفلاحين، وكانت محورة بلهجته وهذا جديد تماماً بالنسبة للعقبة الشرقية مما كان له

تأثيرها على الخيال الشعبى، ومن خلال السجلات الخمس الأخيرة من عهد إسماعيل كان يصعب أن نجد دماراً فى القاهرة أو فى أى من مدن الأقاليم لم يستمع إلى ما هو مكتوب فيها من شخص يقرأ له إذا لم يقرأها بنفسه، وقد لمست تأثيرها فى القرى فقد كنت موزعاً نشطاً لإنتاج صنوع الفكرى حيثما أذهب، وتأسسوا على هذه البداية طرقت صحيفة «مصر الفتاة» نفسها، وكانت أول الصحف الوطنية ظهوراً.

وهناك فكرة أخرى أكثر أصالة تبلورت فى فكر صولوع إذ افترض مسبقاً صغوراً فى مصر القديمة عرض على خطبته «الإكتشافات» المضحكة التى راح يسخر فيها ويكدر بها على التصرفات غير السوية للثلاثة الخديوية، ولافت تلك المسرحيات نجاحاً منقطع النظير وانتشرت لتنتشر راسماً، وراح كثير من طلبة الأزهر يلقون بها، ثم شرع أخيراً فى إنشاء أكثر مشاريعه شعبية وهو إصدار صحيفة «أبو نصرارة» والذى استخدم فيها أسلوبه الساخر، كانت صحيفة ساخرة مصورة، تستهزئ علناً بالخديوى ووزرائه، وكانت هذه الصحيفة هى التى عجلت بانتشار شعبية صاحبها إلا أنها عجلت أيضاً بإفلاسه، فلما وصل رياض باشا إلى السلطة قبل فترة قصيرة من سقوط سيده قدم مشروعاً كندر عليه صولوع وأصبح رياض فريسة سهلة لسخريته اللاذعة، فمن أجل ذلك، وبسبب نقده اللاذع تم القبض عليه، ولولا الحماية الإيطالية لكان - دون شك - قد لقي مصير أولئك الذين راحوا ضحية مثل غيره الوطنيين الذين اختفوا، وعلى

ذلك تم نفيه عن مصر وأُرسل إلى باريس ليستمر في عمله الصحفية بهمة متجددة.

ومن ناحية أخرى، راح بعض الأشخاص الأكثر جدية يدخلون دوائر الاهتمام وهم أكثر مصرية، وقدر لهم أن يلعبوا أدواراً مهمة منهم سلطان والأياظية وشريعي وفكري وأصف البطارية الأقباط الأرثوذكس، وأخيراً عرابي الذي صنع لنفسه اسماً قبل سقوط إسماعيل بفترة طويلة، واشتهر في صفوف الجيش وفي مديريته (الشريعة) بأنه رجل ذو شخصية قوية ووطنى شجاع.

كان كل هؤلاء على اتصال ببعضهم بعضاً، ولو أن ذلك كان يتم بشكل سرى خلال السنين الأخيرة من عهد إسماعيل، وقاموا بالفعل بتنظيم أنفسهم داخل «حزب وطنى» قبل أن تعلم أوروبا بوجود حياة سياسية في مصر. وأخيراً أعلن الحزب الوطنى عن نفسه بالصورة الآتية:

كان إسماعيل باشا وأقماً منذ عام ١٨٦٦ تحت ضغط الباب العالي لينفذ حملة حربية إلى جزيرة كريت ليخمد التمرد اليونانى هناك، ولما كان يريد أن يحكم مصاريق الحملة على الباب العالي فعمد لاجتماع مجلس الأعيان ليضفى على هدفه وهو خصم مصاريق الحملة من الإنارة السرية التى يتفحصها للباب العالي. يصطفى عليه صبغة القرار الوطنى، فحضر الأعيان إلى القاهرة وصوتوا كما هو مطلوب منهم على هذه النقطة وغيرها أيضاً إلى أن بدأ عصر

القروض المنخمة، فلما وجد إسماعيل أن الأعيان غير مستعدين لمجارته فى ذلك قرر إعادتهم إلى مديرياتهم، وعلى الرغم من أنهم كانوا على استعداد من فرض أنفسهم بواسطة أى قرار إدارى إلا أن الأعيان لم ينصوا قط أنهم استدعوا ليكون لهم قدر من السلطة ففترة دامت قدراً من السنوات، وبذلك فإن القانون الذى ظل سارياً والذي جعل منهم جهازاً من أجهزة للدولة كان هو الأساس الذى أقام عليه الحزب الوطنى فيما بعد - برنامج.

غير أنه لما كان إسماعيل فى السلطة فلم يخرج هذا البرنامج قط إلى الوجود، غير أنه حسب معلوماتي - أن مبادئ الحزب لم تخرج منذ البداية عن تلك المبادئ الرائدة للحركة التى تم تحديدها فى تلك الأونة، فقد كان بذخ إسماعيل قد فاق كل تصور وهو الذى زرع فى ذهن كل وطنى فكرة السلاج للشرعى الوحيد الذى ينفى عن الإفلاس هو أن تتولى الأمة الإشراف على ماليها بنفسها.

وقد زاد من إصرارهم على ذلك إقامة الإشراف الأوروبى الأول على يدى نوبار وويلسون وپلنيار وقد تضاربت الآراء حول ما إذا كان الحزب الوطنى سيجلب أو يفسد لولم تتدخل أوروبا دبلوماسياً فى شئون مصر فى فرض برنامجهم على إسماعيل، إلا أننى لا يغفلون أى شك فى أنهم كانوا سيحبون، ففى جميع الأحوال كانوا قد أصبحوا بالفعل قوة داخل الدولة لها من القوة ما يكفى لأن يتفانوا عن اعتراف

إسماعيل بهم وبالأجرى اعتراف وزياته كذلك، وذلك مدة عام على الأقل قبل سقوطه والدافع وراء ذلك أدى إلى ما سأعرضه الآن:

فى خريف عام ١٨٧٨ كان إسماعيل قد وصل إلى آخر أياماته المالية، وبدأ يفكر فى إعلان إفلاسه، ولقد فشل الوزراء الأوروبيون الذين لجأ إليهم فى أن يعيدوا إليه سمعته، فشلوا فى أن يؤتمروا له للحصول على قروض جديدة، وأصبحوا بالنسبة له حملاً ثقيلاً غير ملائم فقرر أن يتخلص منهم ولكى يفعل ذلك كان فى حاجة لخزيمة جديدة وتحالفات جديدة لمساعد إلى ذاكرته ووسائله القديمة (أى مجلس الأعيان) كذلك الحزب الوطنى الذى أصبح يمثل الآن قوة داخل الدولة قلباً إليهم، وعليه فقد دخل فى مفاوضات سرية من خلال بعض الشخصيات المهمة فى بلاطه مع القادة الوطنيين، وعرض عليهم شروطاً مجملها الآتى:

يقوم بالاعتراف بهم كحزب (الحزب الوطنى) ويكون هو على رأسه على أن تكون الحركة موجهة ضد أى تدخل أجنبى وضد جميع الموظفين الأجانب، ثم يقوم هو والأمة معاً بتصفية الدين باتفاق مشترك على أساس توحيد كافة النسب بسبعة فى المائة ثم ما إن تتم تسوية ذلك فإنه سيدعئ الأعيان مرة أخرى ويمنحهم دستوراً، وأنا شخصياً لا أعتقد أن إسماعيل كان صادقاً فيما يخص بالبدل الأخير (فهو لم يكن صادقاً أبداً) إلا أن اسم شريف باشا الذى قام بإعداد مشروع قانون أساسى فى المرة

السابقة قد قدم على أنه شخص ذو أفكار ليبرالية بإمكانه إرضاء المتطلبات الجديدة للأمة، وبقي هناك تصوراً أن تصفية الدين ستكون مقدمة فقط لشئ أعظم يكون في الواقع أشبه بالطرد إذ إن إسماعيل لم يكن لديه أي شك في أن رعاياه سوف يتخلصون منه في الوقت نفسه الذي سيتخلصون من هذا السبب الذي وضع على كاهلهم بهذه الطريقة الظالمة.

ومن جهة أخرى اتصل إسماعيل بقادة الجيش الذين كانوا في ذلك الوقت جميعاً تقريباً من الشراكسة لكي يستشفوا آراء ضباط الصف في مرحلة تالية من المخطط، وكانت فكرته هي إخافة وزرله الأوروبيين، وأراد أن تهدد عملية للهجوم عليهم في صورة التمرد العسكري إذ كانت هناك دواع كثيرة للتمرد داخل الجيش، ولذلك كان التمرد شيئاً عادياً فقد تم تسريح كثير من الضباط دون دفع مرتباتهم، والباقيون شعروا بأن موقفهم أصبح مهدداً، وعلاوة على ذلك فقد كانت الأفكار الوطنية قد تغلغلت بعمق في الصفوف الدنيا وكان السباب المرتقب موجهاً للأجانب، وعليه تم تنفيذ رغبات إسماعيل بنجاح هذا الإجراء الأشد سوءاً أي وقرع قتلى، فقد حدث أن ويلسون عرول بخشونة في شوارع القاهرة وبلغ الخوف بلقيته لأن يحبس نفسه في منزله أما الوزارة البيخوية فقد أقبلت على الفور بدعوى أنه يبيت بالمطعم أنها غير شعبية وبذلك فإن الانقلاب كان ناجحاً على الوجه الأكمل، غير أن إسماعيل كان يلعب بأدوات أكثر حدة مما كان متوقعاً فقد وصل إلى مأربه

مريحاً مع أوروبا ولكن في الوقت ذاته أصبح للحزب الوطني واقعاً حياً في مصر، واقعاً أكثر من عرش الخديوي.

إن المرحلة الأخيرة في الحكم الاستبدادي التي كتبت شاهداً عليها قول للثورة في عهد توفيق باشا في صيف عام ١٨٧٩ قام حاملو السندل وغيرهم بعد أن أيقنوا ما يرمى إليهم إسماعيل متوقعين اقتراب إعلان إفلاسه بالمنعطف على القوى العظمى لكي تتدخل من أجل مصالحهم فتم عزل إسماعيل وتولى ابنه من بعده باختيار عالم المال الأوروبي، وإليك وصف هذا الأمير الشاب غامضه جارية شركسية كانت قد فقدت حب سوجها حتى قيل أن تلد ابنه وقد رثته أمه في عزلة وبعت تأثيرها للكمال، كان إسماعيل يكره ابنه كما أن ابنه تعلم منذ أن كان في مهده فن إغفاء الأحاسيس التي يولدها الخسوف وبقي في الحرير فقرات أطول من الأطفال الآخرين، ولم يتعلم أي سلوك رجولي لا في فكره ولا في جسده، لم يتعلم قط شجاعة قول الحق للرجال، ولذا فقد بنا طيلة حياته كما لو كان كالمرأة أكثر منه رجلاً، كانت أمه تومن بالخرافات، ورثت ابنها تربية دينية قدر ما يمكن أن يفهم معنى الدين، ولما كبر وترك رعاية أمه راح يخطئ بالخيوط للمزمنين من المدرسة القديمة في الأزهر، وبالعلماء الحنفيين وحظي منهم بسمعة التحدين، وفيما بعد تعلم اللغة الفرنسية والإنجليزية على يد أساتذة أوروبيين، غير أن مثله في ذلك مائل لجميع الأتراك الذين يتكلمون هذه اللغات، كان يكره أوروبا كرهاً عميقاً لم يكن من السهل عليه دائماً أن يخفيه، غير أن

توفيق لم يرضع على العرش لكي يحكم. رياض الوزير الذي أعطته إياه القوى العظمى مارس جميع السلطات باسمه أما هو فكان لا حول له ولا طول، عاد رياض لأخذ بزمام الأمور حيث تركها إسماعيل عندما طلب مساعدة الحزب الوطني وهذا الحزب لم يعرف عدواً أكثر مرارة منه فقد حكم بالعيس وبالنفي إلى النيل الأبيض وقام بنفي ما يقرب من ألفي شخص (المؤكد أن الرقم الصحيح ١٥٧٧ فرداً) وكان يقابل أي مظهر من مظاهر الاستقلال بالقمع القوي.

ومع ذلك فإن الحزب الوطني لم يرد، فقد عرف مقدار قوته، وعلى الرغم من رياض فقد استمرت الصحافة تبصر عن نفسها مع شيء من الحيطة، وفي التاسع من نوفمبر (عام ١٨٧٩) ظهر بيان الرسمى المطبوع والذي علاج فيه موقف مصر المالي، وتضمنت اللجنة التي قامت بإعداد هذا البيان إلى جانب المصريين من أمثال سلطان باشا وسامي باشا وإسماعيل باشا يسرى تضمنت إلى جانب هؤلاء عثمان باشا لطفي وشريف باشا، وبكت أنا شخصياً محرر النسخة الفرنسية لهذا البيان والتي اختلفت اختلافاً بسيطاً عن الأصل العربي، وفيما يلي ملخص لأهم فقرات هذا البيان:

البيان الوطني لعام ١٨٧٩.

في لحظة عاصفة من مصيره دعا إسماعيل باشا لمساندته الحزب الوطني المصري الذي كان يعلم بوجوده والذي كان يخشاه، وجاءت هذه المناشدة متأخرة لم يستجب له أحد واليوم يؤكد

الحزب الوطني وجوده لإنقاذ مصر من الانهيار المالي، بمطالب بحق كل الأمة أن تتوحد وتعمل الحزب على تعليم الشعب معرفة هذا الحق.

يأسف الحزب الوطني للتدخل الدبلوماسي الذي أدى إلى سقوط حاكم مصر وإن كان يستحق هذا السقوط وهو إذ يحل أمام الواقع فهو لا يمكنه قبول حكومة يفرسها النفوذ الأجنبي معبراً بذلك عن مطالبات ورغبات أهل البلاد التي لم يستشر فيها أحد، والحزب يرفض الاعتراف بهذا النظام.

مصر تشعر بأنها فتية وقوية.. وسوف تعيد بناء نفسها بنفسها.

تعلن مصر أنها ستحرر نفسها من الدين فهي قادرة على الوفاء بجميع ديونها ولكنها يجب أن تسد بالأسلوب الذي ترضيه كما يجب أن تدبر شئونها بنفسها.

إن الحزب الوطني يعترف بقيمة المساعدة الأجنبية مع بعض التحفظات إلا أنه يرفض التأثير السياسي للأجانب، شعار مصر يجب أن يكون «العمل دون التدخل في السياسة» والحزب يحضن كل من يخضع للقانون العام للبلاد أيًا كان أصله.

يعن الحزب الوطني عن نيته في الوصول إلى أهدافه بالوسائل السلمية ويؤكد أنه لن يقوم بالانحياز إلى العنف كعملًا أخير وبناءً عليه فهو ينادي أوروبا أن تكون عادلة، معتقدًا أنها تبغى لمصر الرخاء خاصة الأمير بسمارك المدافع عن مبدأ الوطنيات.

لم يتمكن قادة الحزب من التوقيع على هذا البيان بعد لأن النفي والموت ما زالوا يمثلان المكافأة على الوطنية، ولكن إذا حصلوا على الضمانات الكافية سيوقعون على البيان.

إن مصر - كما سبقت الإشارة - تعترف بدين خديويها إلا أنها تعترض على أن ترهن دخولها لدائنين مخصوصين مثل هؤلاء الذين تميزهم اتفاقية جنس - جوبار واتفاقية روتشولد.

وبناءً عليه فإن البرنامج المالي الوطني يكون كالتالي:

- أ - تعود الأراضي السيئة إلى الدولة.
- ب - سحب جميع الامتيازات الممنوحة لبعض أصحاب الديون المميزين.
- ج - توحيد جميع للدين وإخضاعها لنسبة ٤ %.
- د - إقامة إشراف دولي خاص ومؤقت لههدف أوحيد هو الإشراف على تسديد الدين.

هذا البيان الذي وزعت منه نسخة آلاف نسخة أثار بعض الاضطراب، ومن أشبه في أنهم قاموا بتحريره ونسجوا إلى حلوان وأقاموا فيها اختياريًا ووضعوا تحت رقابة صارمة.

في ربيع ١٨٨٠ عاد المستر روفرز ويلسون إلى القاهرة وقام بوضع ترتيبات للتصفية، ثم وضعها بينه وبين رياض، على الرغم من أن هذه الترتيبات نالت تحية وإطراء الكتاب

الأوربيين إلا أنها كانت في الواقع القشة التي قصمت ظهر الفلاح، وكان من نتائجها الأكيدة أنها حولت الشعور الوطني الذي كان موجهاً أساساً - وحتى ذلك التاريخ - ضد الأتراك إلى مناهضة الأوربيين أولاً.

وكان من أكثر بلود الاتفاق التي أثارت أشد الاستياء هي التي ألغت ترتيبات المقابلة والتي كانت بمثابة شرح في الشقة بالفلاحين والتي تسببت في خسارتهم حوالي عشرين مليون جنيه إسترليني (١٧) كانت ظلماً شر به وعرقه كل فلاح وأثرت على الرجال في جميع جهات مصر، ولأنه تهرأ على الاحتجاج على هذا الظلم البين تم نفي حسن موسى العقاد وهو شاب من أصحاب الأسلاك في الشرقية دون أي إجراء قانوني إلى الدليل الأبيض في السودان على الرغم من أن مستر ويلسون قد دعا علناً في الجريدة الرسمية إلى أن ينتقد أي فرد ترتيبات الاتفاقية، وكان حسن من أصدقاء عرابي فلما كان هذا العمل الاستبدادي قد جاء قريباً من داره فقد استخدم مادة لأكثر المناشدات والقطب بلاغة، ودعا سخطه الشديد إلى مطالبة رفاقه في السلاح بمقاومة الاستبداد الذي راح يهدد حياة كل رجل في مصر وبدأ للمرة الأولى الحديث عن اللجوء إلى القوة كوسيلة ضد الظلم.

وسرعان ما لاحت الفرصة ولم يتران الجيش في اغتنامه، وجاء موقف عرابي وأصدقائه في هذا الموقف متسانداً مع الخديوي، وكانوا على علاقة حميمة به من خلال على فهمي قائم مقام كتيبة

الحرس الأولى، والذي تزوج من إحدى بنات القصر، كما جمعهم أيضاً شعور بالنفساء، إذ كان موقف الخديوي كالتالي:

بسبب غيبرته من سلف وزيره رياض وكبره الشديد للإشراف الأوروبي المساند له فقد فكر في الاعتماد على الجيش معتقداً أنه بذلك يقوى مركزه، كان على فهمي صديقاً مقرباً للخديوي وكذلك كان عرابي الذي راح يقضى معظم وقته في القصر عاملاً على كسبه في صف القضية الوطنية من خلال مشاركة الخديوي لعب الداما الذي كان يمشقها، إن قدرات عرابي على الإنقاذ عظيمة وكان له في ذلك الوقت تأثير لا شك فيه ولو استمر لكان من الممكن أن يجعل منه ملكاً دستوريا ذا شعبية، إلا أن الخديوي - للأسف - كان معدنه هشاً لا يصلح للوصول به إلى هدف محدد.

وعلى ذلك فبعد استشارة توفيق قام قائمقامات الجيش بتحرير مذكرة لاحتجاج قديمها لرياض تماماً كما فعل حسن العقاد مع - ريفرز - وليسون مع تصميمهم على ألا تكون العاملة نفسها التي قوبلت بها مذكرة العقاد، فقد طالبوا بالإصلاح في الجيش بتعيين ضباط مصريين بدلا من الضباط الشراكسة كما طالبوا بطرد أبغض من يبعثونهم عثمان رفقي، ولم يرد رياض على المذكرة وراح يضع الخطة للإطاحة بهم، كان عليه أولاً أن يؤمن الحصول على موافقة الخديوي الشككية ولم يكن بالصعب على الوزير الذي كان رجلاً عتيقاً أن

يدخل الرعب إلى قلب ملوكه الخجول، وجهه يأمر بالقبض عليهم، وأن يجعل من نفسه شريكاً في المؤامرة ثم إرسال دعوة لصديقيه على فهمي وعرابي وكذلك القائد للكتيبة السوداء عبدالعال لضرورة اجتماع للمجلس، وبقية القصة معروفة وكثر ترددها، فقبل تلبية الدعوة طلب القادة من الضباط مراقبة ما سوف يحدث، ووقف كريدون من الجنود اصطف من المعسكرات حتى القصر لإنقاذهم، لقد قيل الكثير عن كيفية نجاح الخطة، كيف قام القادة الضباط بإعطاء الإشارة عندما جردوا من سيوفهم، وكيف أسرعت كتابتهم بالوصول إليهم، وكيف هرب عثمان رفقي من الشباك، وكيف دخل القادة والضباط والجنود مختصرين إلى قصر عابدين حيث حصلوا على عفو وعود شريكهم في المخطط غير الأمين.

كانت هذه المظاهر على الرغم من كونها عسكرية محضه بمثابة إشارة إلى الأمة، وذاع صوت عرابي الذي كان معروفاً فقط في محافظة الشرقية وداخل الجيش في جميع أنحاء مصر وأشير إليه بالبنان على أنه صاحب الإرادة وللشجاعة الذي يمكن أن يقوم الخطأ، وانطلاقاً من هذا اليوم بدأت تنهال عليه العرائض في جميع الأنحاء من فلاحى مصر مما اعتبر علامة أكيدة على القوة بعد أن كان قائداً عسكرياً راحوا يطلقون عليه لقب زعيم الأمة، والواقع أن هذا الرجل كان على موعد مع مصر ووصل في وقته، حدث هذا التمرد المبكرى في فبراير ١٨٨١، وكان أول عمل من أعمال الثورة، أما الثاني فقد كان ذا سمة وطنية بحتة، أخذ يمتص خلال الربيع والصيف

التاليين وأعطى ثماره في سبتمبر، وفي هذه المرة لم يكن الجيش وحيداً ولكن شاركه القادة المدنيون المعترف بهم أيضاً ومرة أخرى بمشاركة الخديوي، ولم يعد الهدف هو طرد وزير حربية وإدخال بعض الإصلاحات على الخدمة العسكرية بل كان إسقاط وزارة رياض والحكم الاستبدادى الذي يمثله.

وأول المحركين لهذا الأمر كان سلطان باشا وأباهة باشا من المصريون ويمثلان أكبر ملاك الأراضي في الصعيد والوجه البحرى على التوالي، وقاسما بإرسال الخطابات السرية إلى الشيوخ في مختلف الجهات والقرى الذين كانوا على علاقة بهما، وتراسلا أيضاً مع وجهاء المدن لإخبارهم بأن الوقت قد حان لتحقيق الحلم الذي طالما دأب خيالهم في البرلمان وحكومة دستورية، وكان الدستور أحد العود التي قطعها توفيق على نفسه علناً في أيام حكمه الأولى، كما كرر هذا الوعد علناً بأن أقيم على المصحب في جلسات خاصة، وكان المائق الأساسى في سبيل تحقيق أماني الأمة هو رياض، وبدأ عليه فقد أوصوه بكتابة العرائض ليطمسون فيها من الخديوي تنفيذ وعوده بحكومة تمثل الشعب ويطالبون إقراراً بالمسؤولية الوزارية، والاستدعاء الفوري للأعيان ليقوموا بإعداد الدستور، وكان المطلوب أيضاً هو اقتراف شريف باشا الذي كان الرئيس الاسمي للحزب والذي سبق أن حرر مشروعاً للدستور ليحل محل رياض الذى كان عليه أن يرحل، وكان الحزب قد انتزع من شريف وعداً بتنفيذ برنامج الحزب بعد وصوله إلى السلطة.

وفى النهاية اخبر عرابى وصباطه
كعمالين للإرادة الشعبية، وانخضت
الرتيبات لى توجه الكتائب الثلاث إلى
قصر عابدين فى التاسع من سبتمبر وأن
يقوموا بتقديم العريضة والحصول على
موافقة الخديوى على إسقاط وزيره، وقد
تم كل ذلك فى سرية تامة ونظام كامل،
وكانت الأوامر الصارمة قد أعطيت
للقوات قبل تحركها من معسكراتها بالألا
تطلق طلقة واحدة تحت أى ظرف من
الظروف، وأرسل بعض اللندنيين
للقصليات لتفادى حدوث أى زعر بينها،
وتم تلقين الخديوى كيف يتصرف لى
يتخلص من وزيره دون أن يثير أى شك
فى أن ذلك ثم بناء على رغبته، وحتى
ذلك الوقت كان كل شيء يتم بتنسيق
كامل بين الخديوى والجيش والشعب،
وفى اليوم الذى تلا مظاهرة عابدين
علمت مصر كلها وقد عمها البهجة أن
حكم الاستبداد والجهل قد بلغ حلقه، وأن
الأمة قد استعادت حقوقها، وعليها - من
الآن فصاعداً - أن تتحمل مسئولياتها
وسط بقية الأمم الحرة فى العالم.

ولكن للأسف - لم يكن بإمكانها أن
تكتفى بالقوى التى جمعها هذا العالم

لحقها ولا بالمش والدروع والدنم التى
أقيمت فيها هذه الحقوق فى النهاية. ■

الهوامش

١ - إشارة إلى سيد وإسماعيل وتوفيق، وإسماعيل
كان ابناً لامرأة شركسية. (المترجم)

٢ - نسبة إلى جمعية السانسيمونيين مؤسسها
الفيلسوف الفرنسى كلود هانرى دورغورا
كولت دى سان سيمون، وبالرغم من أنه
كان من عائلة من النبلاء إلا أنه قطع
صلاته بها وطالب بأن يقيم للفرد بقدراته
فقط، ويأتى ذلك بمقتضى ما يمسك من علم
ومعرفة، وتضمن كتابه «لنائه من أحد سكان
جنيف إلى مولاييه، ضمن أفكاره، وكان
معظم العلماء والمفكرين الذين مسحهم
نابليون فى حملته على مصر من
السانسيمونيين. (المترجم).

٣ - يطلق «نيليه» هذه الصفة على المواطنين
المصريين. (المترجم).

٤ - قرية سورية على حدود تركيا، هزمت فيها
الجيش المصرية جيش تركيا هزيمة قانحة
على الرغم من تفوق الجيش التركى عدداً
وتسليحاً، وكان لشجاعة إبراهيم باشا دور
مهم فى النصر، وكان الشام فى ذلك الوقت
دخل حدود مصر، واختار «نيليه» هذا النصر
بالتالى ليعزف به إبراهيم لأنه بعد للسبب
الرئيسى فى انفصال مصر عن الإمبراطورية
العثمانية لتفصلاً شيه تام، واعتراف العالم
كله بذلك.

٥ - يستخدم «نيليه» هذا اللفظ كما كان يستخدم
فى ذلك الوقت بمعنى مختلف ويقرب الآن
من كلمة جامسة.

٦ - المقابلة لمس عليها قانون صدر فى ٣٠
أغسطس ١٨٧١ وجاء فى مادته الثالثة أن
كل ممول يقوم بسداد مبلغ يراعى ما عليه أن
يسدده فى السجلات الست التالية عن أملكه
وعقاراته من ضرائب تخفف ضرائبه إلى
النصف، ويظل يدفعها إلى الأبد، ويصبح
لذلك غير المتنازع عليه فى أرضه، وقد
أنشئ مرسوم ٧ مايو ١٨٧٦ هذا النظام، وقد
كان لهذا الإلغاء أثر سبى على الجمع وعجل
بالثورة والحركة الوطنية. (المترجم).

٧ - المحاكم المختلطة. (المترجم).

٨ - المحاكم المختلطة. (المترجم).

٩ - إذا شك أحد فى هذه الحقائق فيرجع إلى
كتاب L'Ehypte et l'Europe مصر
وأوروبا وضع قاض مختلط سابق زمر
من تأليف هذه الشخصية البولندية المموزة
فغان بيمان، وهو الآن يعمل قاضياً بمحكمة
أرنهاس العليا، ما تضمنه سطر من وضع
المؤلف. (المترجم).

١٠ - لم تكن باكستان قد أنشئت بعد وكانت جزءاً
من الهند.

١١ - يقصد الطريقة السورسية.

١٢ - الجزء الأكبر من هذا القرض أجري مع
مرايين مقابل تضحيات هائلة مازالت محقة
لوق رموس ضحاياها.



محل دراسة عدد من الباحثين، يأتي في مقدمتهم الباحث الهولندي الأب **مغلوب موذر** (١٨٩٦ - ١٩٥٦) الذي عاش في مصر ٣٦ عامًا كرسيا في مجال الدراسات القبطية والدراسات الأثرية، ويبلغ عدد الدراسات التي نشرت له مائة دراسة في اللغات الفرنسية والألمانية والعربية. أعد هذا الباحث عدة دراسات عن الموالد، قام تلميذه **جيسرا فيو** بتجميعها وإضافة مواد جديدة إليها (١) ونشرها في كتاب بعنوان: *Les Pélerinages Coptes En Egypte* قام بنشره المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة عام ١٩٧٩. وتضمن هذا الكتاب مسحة لـ ٦٧ مولدًا في دلتا مصر وصعيدها، بعضها مولد كبرى وبعضها مولد صغرى.

كما قام الباحث الألماني **أوتوماديانوس** (والذي عمل فترة طيلة محاضراته في الجامعة الأمريكية بالقاهرة) بزيارة لمختلف هذه الموالد، وكتب عنها في كتابه: *Christian Egypt: ancient and Modern* والذي نشرته الجامعة الأمريكية بالقاهرة في عدة طبعات منها عامي ١٩٦٥، ١٩٧٧، (٢). وقبل هؤلاء زار كليرون من الرحالة أمثال **فانسلوب** (١٦٧٢) و**سيكار** (١٧١٤) هذه المواقع وغيرها وكتبوا عنها.

وأود أن أشير هنا في عجالة إلى بعض الموالد القبطية الشهيرة.

مولد مارجرس بميت دميس
يقام هذا المولد في الفترة من ٢٢ - ٢٩ أغسطس من كل عام في كنيسة **مارجرس بميت دميس**، (حوالي عشرة كيلو مترات من مدينة ميت غمر). ويشير التقليد المنحول إلى أن الملكة **هيلانة** كانت قد شيدت كنيسة في هذه البلدة على اسم **مارجرس**، بعدما وصلت إلى الدير القديم الذي كان موجودا

ف أشارت الدراسة للقومة التي نشرت في عدد نوفمبر ١٩٩٥ من مجلة **القاهرة**، التي أعدها الباحث **المرقق الأسناذ عرفه** عهده عن **مولد مصر المحروسة**، إلى الموالد المسيحية في مصر، وأوضح سيادته في دراسته مدى التشابه في التقاليد المرتبطة بالمولد المسيحية مع مميزات الموالد الإسلامية في مصر.

وقد رأيت استكمالاً للفائدة، أن أشير إلى مفهوم الموالد في المسيحية، فهي عبارة عن احتفالات كنيسية، بمناسبات ترتبط بشخصيات القديسين أصحاب الكنائس التي تقام وحولها هذه الموالد. وعلى سبيل المثال فإن الموالد التي تقام في وحوال كنائس السيدة العذراء **مريم في مسطرد (بحوار القاهرة)** و**قنادوس** و**الريذانية (دقهلية)** و**بياض المرب** (**بنى سويف**) و**الدير المحرق** و**درنكة** (**أسيوط**) هي في مناسبة الاحتفالات بعيد صعود جسد السيدة العذراء (بحسب الإيمان المسيحي) وهذه الاحتفالات تستمر حوالي أسبوع وتنتهي بالقداس الاحتفالي (أو كما يسميه البعض بالليلة الكبيرة) في يوم ١٦ مسرى (حسب التقويم القبطي) وهو عيد صعود جسد السيدة العذراء.

أما القديس **القسطنطين مار جرجس** والذي ولد في عام ٢٨٠ م ويصوب إليه ١٤ مولدًا، فأغلب مناسباتها في ذكرى استشهاده عام ٣٠٧ م أو ذكرى تكريس (تدشين أو لفتتاح) للمبنى الأول للكنيسة .. والكنائس التي تحتفظ بأجزاء من رفات القديس المنسوبة إليه، تحتفل في القداس الاحتفالي بعيد، كما أشرنا، بوضع الأطناب (عملية التطويب) على هذا الجزء بواسطة مطران المنطقة وكنيسة الكنيسة والموالد القبطية في مصر كانت

الموالد القبطية

أديب نجيب سلامة

ويرجع تاريخ الدير كمخازن سكن فيها الرهبان الأوائل منذ حوالي ستة عشر قرناً خلت.

مولد القديسة رقيقة في «سنباط»

«سنباط» قرية أثرية، سميت في اللغة المصرية «سكمبهتي» أي مدينة الإله القوى «ستارتي رفو»، وسميت في اللغة القبطية «تاسيمبوتي». ويقع هذه القرية على الشاطئ الغربي لفرع دمواط، مقابل «ميت دميس»، وشمالى «زفتى».

وتوجد بها كنيسة أثرية على اسم القديسة رقيقة وأولادها الخمسة وهم أصلاً من «قوص» في صعيد مصر، استشهدوا في أيام الرومان قرب الإسكندرية، ثم نقلت أجسادهم إلى سنباط في القرن الثالث الميلادى وفى الكنيسة رفات سبعة قديسين آخرين، اثنان منهم هما أبيريه وأثوم من قرية «سنباط».

وترجع كنيسة سنباط إلى حوالي عام ٣٣٠م، وحجائها معلم بالبحر وعليه نقوش بارزة تمثل طيور وحيات (ويعرج للقرن الثانى عشر). وقد جاء فى المخطوطة رقم ٨٩ بالمتكبة الأهلية ببوايس أن حجاب هذه الكنيسة يمد من أجمل الآثار القبطية.

وقد صدر قرار وزير الثقافة السيد فاروق حسنى رقم ٢٧١ لسنة ١٩٨٧ بتسجيل هذه الكنيسة كأحد الآثار القبطية، بعد موافقة مجلس إدارة هيئة الآثار المصرية فى ٢١ / ١ / ١٩٨٧.

مولد القديسة دميانة ببرارى «بنقاس»

يحتفل بهذا المولد فى شهر مايو، فى ذكرى استشهاد القديسة دميانة والأربعين فتاة اللاتي كن معها فى الدير الذى أقامه لها والدها خاكم منطقة البرلس (القرن الثالث) ويضم الدير أربع

مولد السيدة العذراء فى «دقادوس»

تقع بلدة «دقادوس» بجوار مدينة «ميت غمر»، وهى تشكل القسم الإدارى الثالث من المدينة، وتقع على الشاطئ الشرقى للوئيل.

وقد ورد ذكر كنيسة السيدة العذراء الموجودة بها فى عدة مخطوطات قديمة منها المخطوطة رقم ٥٣ (ص ١٧٤) المحفوظة بالمتكبة الأهلية ببوايس. وهذه الكنيسة مشيدة فوق كنيسة قديمة ترجع للقرن الرابع، ذكرها بالقول الحموى فى معجم البلدان... وفى حجاب الكنيسة أيقونة أثرية للسيدة العذراء يعتقد أنها رسمت بيد القديس لوقا أحد تلاميذ السيد المسيح، والمعروف عنه اهتمامه بالطب والفن.

ويأتى إلى هذه الكنيسة أثناء المولد صديد من المرضى لطلب الصلاة من أجل شفائهم بشفاة السيدة العذراء مريم. هذا ويعتقد أن العائلة المقدسة مرت ببلدة «دقادوس» إبان رحلتها إلى مصر هرباً من بطش الرومان، وذلك فى طريقهم من بلدة «تل بسطا» (بجوار الزقازيق) إلى سمود^(١).

مولد السيدة العذراء فى «دركه»

يحتفل بهذا المولد فى دير السيدة العذراء فى «دركه» (على بعد حوالى عشرة كيلو مترات من مدينة أسبوط)، فى موقع عرف أن العائلة المقدسة زارته فى رحلتها إلى مصر ويعتقد أنه آخر موقع فى خط سير الرحلة، وعادت منه إلى فلسطين. ومن أهم معالم الدير كنيسة المغارة والتي يعتقد أنها فى المكان نفسه الذى سكنت فيه العائلة المقدسة، وحجاب هذه الكنيسة يرجع إلى القرن الرابع عشر الميلادى وعليه نقوش وكتابات باللغة القبطية.

به جزء من رفات مارجرجس، بواسطة بعض القدامى من فلسطين فى إحدى المركب والتي رست أمام هذا الدير والمطل على اللؤلؤ. وتوجد حالياً كنيسةتان إحداهما قديمة بنيت على أطلال الكنيسة الأثرية التى شيدتها الملكة هيكلانة والأخرى بنيت عام ١٨٧٥ وتجددت مبانيها وتوسعت عدة مرات.

وردد ذكر مولد مارجرجس «ميت دميس» فى عدة مصادر تاريخية مهمة منها كتاب يوحنا الفيلسوفى (القرن السابع الميلادى) وكتاب المؤرخ العربى الإدريسى (القرن الثانى عشر) وأميلينو فى كتابه: جغرافية مصر فى العصر القبطى، المنشور بالفرنسية عام ١٨٤٣^(٢).

ومن تقاليد هذا المولد حضور مئات المرضى وهم يرتدون ثياباً بيضاء وخاصة الذين يعتقدون بوجود أرواح شريرة داخلهم - إلى الكنيسة لطلب الصلاة من أجل شفائهم، وشفاة مارجرجس. وشفاة القديسين هى عقيدة أساسية لدى الأرثوذكسية والكاثوليكية، حيث الاعتقاد بأن القديسين الذين رحلوا، يصلون من أجل المحتاجين على الأرض، الذين ينادونهم، ويمرّف ذلك فى عقيدة الكنيسة باسم «الشفاة الربوبية»... وهناك أشخاص اعتادوا الإقامة فى الكنيسة إبان هذا المولد، للصلاة من أجل المرضى، فهم نذروا حياتهم للصلاة من أجل الآخرين الذين يأتون إلى هذا المكان، ويقوم هؤلاء بالصلاة إلى جانب قساوسة الكنيسة والكهنة الأخرى الذين يأتون فى هذا الوقت^(٤). وقد زار الكنيسة أثناء المولد بعض أساتذة الطب الفلسى (١٥٩٩) وشاهدوا بعض الحالات من المرضى، وكسدا بعد شفائهم أن ما تم كان علماً^(٥).

كنائس على أسماء: القديسة دميانة،
السيدة العذراء ومارجرچس
المزاحم، إسماعية حيث مقبرة دميانه
والفتيات الأربعين ومساحتها ٣٣ متراً
مربعاً مغطاه بالموزاييك الوردى وقد
شيدتها الملكة هيلانة، وفوق المقبرة
يجد هيكل للصلاة، وكنيسة السيدة
العذراء (١٨٧٩) وكنيسة الأنبا
أنطونيوس وكنيسة قبة الظهور. وأصبح
هذا الدير حالياً ديراً للراهبات .

وقد ذكر المقرئى إنه كان فى
منطقة هذا الدير ثلاثة أديرة أخرى هي:
دير الصفطس، ودير المسكر ودير
الميمونة .

هذا وتعد هذه الموالد، مصدرًا للرزق
لكثير من الأهالى - وفى بعض القرى
يقومون بإخلاء منازلهم والسكن لدى
أقاربهم، وتأجير المنازل للزوار القادمين
من مختلف البلاد...

وعن الموالد خرجت بعض الأمثال
للشعبية مثل: «خرج من المولد بلا
حمص»، جأى من المولد أيد ورا وأيد
قدام، استناداً إلى الحمص والحنوى التي
تباع فى هذه الموالد. ■

الهوامش:

(1) Viaud, Gérard, Les Pelerinages
Coptes En Egypte, Caire, Ifao, 1979 .

ونظر أيضاً للكتاب نفسه :

Pélerines Coptes de Basse Egypte.

نشرة تسمى أسماء الموالد الترحلية فى الدلتا،
وتوارىخها.

(2) Meinardus, Otto, Christian Egypt:
ancient and Modern, Cairo, Auc,
1965.

(٣) جويرانقير، دراسة لبعض نواحي حياة
الإسكندرية، ١٩٦٥ (غير منشورة).

(٤) عزت سامى، الاستعدادات لمولد
مارجرچس فى «ميت دمسيوس»:
أنطوانيت ومعجزات الشفاء بشاعة
مارجرچس، بطى، ٨ / ٨ / ١٩٧١ .

(٥) جرجس حلى، عازر، مارجرچس الشهيد
صاحب المعجزات، بطى، ٢٢ / ٨ / ١٩٦٤ .

وراجع أيضاً مقالى فوميل أبوب: روح
«ميت دمسيوس»، المصور، سبتمبر ١٩٥٨
ومارجرچس تقتل الروح الشريرة، المصور،
سبتمبر ١٩٥٩.

ومقالات Gerard Viaud فى جريدة لبروجريه
إيجيپسيان، وهى عديدة منها:

- A Mit Damsis ... la Joie au dela de la
chaleur.. et de la foule, 10 / 9 / 1983

- Abou Gorg rassemble les foules, 31 /
8 / 1985.

وتقرير مصطفى لمصمت حامد بطون: «ميت
دمسيوس، تتحدى الطب والأطباء، للجمهورية،
٢٠ / ١٢ / ١٩٧٩.

(٦) جويرانقير، دقبادوس (كتيب)، ١٩٦٥ .



وجي، بالكتاب والشهداء كريم عبد السلام

فحسناً فطعت «القاهرة» بنشرها -
في العدد السابق ديسمبر ١٩٩٥ -
مقلّساً عن الأدب العراقي في الداخل،
الجانب المحجوب قياساً إلى نظيره في
المهاجر، الذي يتلقف المتلقي حركته
متفاعلاً معه بانحياز المشتبك.

حُجب الداخل العراقي مرةً بخصومه
- شأنه شأن دواخل عربية أخرى - لحدوده
القطرية الصمغة، ومرة ثانية بخصومه
للمشترك العربي المقدس الذي يقسم
الحركة الإبداعية بين متن إعلامي، موالٍ
ومحجّين وبين هامشٍ ثالث ومبعد، وثالثة
بوقوعه تحت نير لقمع السافر، ولجوله
مختاراً إلى المزيد من الاحتراز حفاظاً
على وجوده. ومرة رابعة خارجية،
بخصومه للحصار المفروض على الشعب
العراقي كله منذ خمس سنوات.

أي حجاب هذا، السميك الذي يحكم
الأنفاس ويحاسب الكلمة على حركتها
فوق السطر أو بين السطور؟

أي حجاب هذا، الكفيل بتحويل الحياة
المرارة إلى صورة فوتوغرافية تشير إلى
حياة غالبة موجودة في مكان آخر أكثر
ملامحة للمرء وأزدهارها؟
حسناً فطعت «القاهرة»

قول على قول

يتقدم هذا الملف عبر محورية (الشعر -
القصص) مشهداً بانورامياً لخريطة
الإبداع داخل العراق، بما تشتمل عليه من
روافد وما يمكن أن تبشر به من جدّة. أما
عن المحور الثالث الذي اشتمل عليه
الملف، فقد جاء إضافته من «المجلة»
لإكمال الملف بعده النقدي، عبر خمس
دراسات تتناول الإبداع العراقي، أربع
منها بأقلام كتاب مصريين (شورين أبو
النجا، سيد البحراوي، شعبان
يوسف - عبد الرحمن أبو عوف)

وجاءت مقالة الشاعر والناقد العراقي
«محسن إطميش»، خامسة الدراسات.

يتناول «إطميش» في دراسته تطور
القصيدة العراقية الحديثة بدءاً من روادها
الأول: نازك الملائكة والسياب
والبهايتي وحتى الأجيال التالية، التي
وقف على بعض أسماؤها مثل «زاهر
الجزائري»، «محمد تركي النصار»
«خزعل الماجدي». ولا يخلو تناوله هذا
من انحياز، سواء في تتبعه أصول
القصيدة. العراقية الحديثة عند مدرسة
«الديوان» ومدرسة «أبوللو»، أو في
مفاضلته بين «السياب» و «البهايتي»،
وإن كان تناوله للأجيال التالية على
قصيدة الزيادة موسوم بنوع من الانبعاثية
في الفهم التطوري للشعر على أنه تطور
جماعي وليس تطوراً فردياً يتعرض
للتأميم والاستهلاك، أو أن ثمة مسافات
بين شعراء الفترة الزمنية الواحدة،
مسافات حتمية، ناتجة عن اختلاف
الرؤية وطبيعة التوجه، تحتم توجهاً نقدياً
يعتمد الفردية، لا محاولة تصنيف هذه
المسافات وصراً لتدشين منعطف أو
جيل. يقسم «إطميش» القصيدة في
العراق إلى نمطين، النمط الريادي
وينتهي عند المنعطف السمي بالقصيدة
السيديّة العراقية، والنمط الثاني يبدأ مع
«سركون بولص» و «صلاح هائق» و
«يوسف سعيد» وينتهي بالمنعطفات
ثانوية داخل هذا التحول المفصلي، تمرر
شعراؤه من فلول العروض الخليلى،
ناهين إلى آفاق شعرية أكثر اتساعاً.
وإجمالاً تبدو المقالة نوعاً من العرض
الوافي، للتعريفي والضروري، على الأقل
لقارئ هذا الملف غير المتابع لتطور
الشعر العراقي.

على العكس من توجه «محسن
إطميش» البانورامي تأتي دراسة «سيد
البحراوي» مقتصورة على «نازك
الملائكة» راصداً المنحنى الرأسى
التطوري لهذه الرائدة، وذلك انطلاقاً من

جزائية مدعشة، وهي رصد اللناقض التكاملي في مشروع «نازك» الشرعي، والذي أفضى إلى غاية تكميلية، هي أبعد ما تكون عن بداياتها الثورية. يعتمد في تبرير فرضيته على تحليل قصيدة «لأنا» من ديوان «خطايا ورماد» الذي أصدرته الشاعرة في عام ١٩٤٩ مقررًا بمقدمتها الشهيرة التي دشنت قصيدة التفعيلة العربية.

إذا كان ثمة تناقض فهو غير منقسم عن المشروع منذ بدايته، تكون هناك ثورية مسئلة في الشعر، ويكون «زعم بالشورة» بطلن هذه الشورة، وإذا تجلت الثورة شعرًا، فإن غاية هذه الثورة تعلق في أفق آخر، اجتماعي، كإدائني أو حتى لإنجاز مصالحة نفسية، لكن هذه الغاية إجمالاً تبعد عن تطلعاتها، عن الشعر، وكلما اقتربت من التجسد - كان يحقق العلم الأكاديمي أو المصاحبة النفسية أو يصبح «صك الزيادة» في مقالق اليد - كلما تراجع الوسائل (الشعر) التي استخدمت للوصول إلى هذه الغاية والتجوير عنها.

يرصد «الهاووي» ملمحاً آخر متمماً لجزائية التناقض عند «نازك الملائكة» يتمثل في العلاقة بين الحرية الفردية والحرية الجماعية، فهو يرصد عدة ثنائيات تحكم وعيها بالعجوة:

(معظم القصائد الذاتية يطلب عليها التناؤم وكتب في الشكل المعتمد على التفعيلة كجذر عروسي، بينما كبت أغلب القصائد العامة، التي يطلب عليها التناول، في الشكل التقليدي).

يكون. هناك وعي بالحرية كائن من يمتلكه الفرد من أدوات شكله من الاقتراب من نفسه ولعلته، ويكون خلف هذا الوعي، عدم تصديق فكرة: «أنتي أمثلك حريتي»، يرتبط بالاضطراب والعجز عن تحمل ثقل الحرية كقيمة، كملاوك،

كمتهج، فيكون الهرب إلى المطروق الآمن الذي يوفر الاحتماء، وبقي تشجيع المجموع، غير الراغب في إطلاق رصه.

كبت «شهرين أبو النجاء» دراسة مقارنة بين «عهد الوهاب البهائي» وبين الشاصرة الأمريكية «أدريان ريتش» أو بمعنى أدق تناولت الدراسة استخداماً محدداً للثلاث، يتمثل في «قناع أورفيوس» في قصيدة «البهائي»، «يوم» أورفيوس إلى العالم السفلي، وفي قصيدة «أدريان ريتش» «ألم أنتي موت أورفيوس». تركز الناقدة على تشريح فكرة للقناع الشرعي بإحالتها إلى ثنائية القناع والمقروع التي تعتمد تبديلاتها - كما تظهر هي إليها - الأبيض والأسود، الفرد والسلطة... إلخ وهي في ذلك تشو إلى القمع الواقع على «البهائي كشاعر لا يمتلك حرية القول، وبالنسبة لـ «ريتش» كاسمارة في مجتمع حضري، رغم مكتملته المدنية الهائلة. تسير الناقدة بنجاح مكشوفة أوجه تماثل عديدة بين القصيدتين، أو بين تعامل الشاعرتين على تقنية القناع، وذلك في سيرة الهيكل الأساسي للدراسة: قناع أورفيوس كحد، وعلاقة القناع بالمقروع كحد ثان. ولكن: ثمة تساؤل يبرز في هذا السياق، يخص تبرير تقنية «القناع» بفكرة القناع والمقروع، للتبرير قد يصح لدى بعض الشعراء في عصر بعينه، لكن للتبرير نفسه يصبح مكروهاً وجاهلاً إذا مغلته على إطلاقه، أولاً فيما يخص «أدريان ريتش» فالقمع الواقع عليها كاسمارة أمريكية لا يمكن أن يمتد لإنجاحها الإبداعي بحيث تلجأ لحيلة القناع لتوصيل ما لا تستطيع إعلانه. ثانياً أن التقنية نفسها كانت تستخدم - بالأساس - ككشف شعري بدأ من «البهائي» أول من استخدمها عربياً في «سفر القفر» وللشورة «مستأق» بالشاعر الأيرلندي «بيتش».

إن المشكلات الأسلوبية لشاعر بعينه، وبخروجاته الناتجة عن رؤيته وشفرة بلمت وجوده، لا يمكن فصلها عن هذا الشاعر، فهي ملتصقة بإبداعه التصاق الروح بالجسد، وعندما تشيع بواسطة شعراء آخرين تتحول من نسج مكون لجسد بعينه إلى ما يشبه الخطأ الشائع، مما يستوجب تنبهاً وصراً للميز الذي لا تكون فيه مجرد تقنية بل جزء من جسد ذلك السبدع الذي لم يهدف إلى تفكيكه.

إن ما يجب رصده داخل الحدين اللذين تطرحهما الكاتبة، يخص مدى امتلاك «القناع» كتنقية للثقة القصية التي شكلها من التفاضل لدى هذا العدد الهائل من الشعراء، ما يطبعه القمع الذي شكله التقنية؟ وإلى استسلام وتواطؤ بواجبها بهما المبدع؟

تضمن الملف أيضاً دراستين، الأولى لعبد الرحمن أبو عوف وهي «موزع سريع بحال» «فؤاد التكرلي» انطلاقاً من روايته «الوجه الآخر» والدراسة الثانية لشعبيات يوسف حول مجموعة «ثيثة الناصري» «وطن آخر»، وفيها يرصد للكاتب نيمة لموت كديسة مخوزية في هذه المجموعة، تعمل كفاصل أو قاطع لاستمرارية متعققة، استمرارية الحياة أو لاستمرارية العلاقة بمكان بعينه (الوطن) أو شخص بعينه (الصديق - المحببة) هذا دون أن تتفصل نيمة الموت (كفاصل) عن علاقات ظرف اجتماعي آني ومتعين.

● قصائد وآفاق ●

يتضمن محور الشعر في الملف خمس عشرة قصيدة، هي في تنوعها تعطي فكرة رالية عن حركة شعرية تتجارب فيها توارث عدة، فإذا وصفتها قصيدة «عهد الرازي» عهد الواحد، في قسم وحدها،

بقومها الكلاسيكية السقطة على نفسها،
يبحث أمامنا ثلاث مجموعات من
القصاصات، المجموعة الأولى تضم قصائد
«يوسف الصالح»، سامي مهدي،
مظفر النواب، فوزي كرم، حميد
قاسم، وصاد الجوراني، غاروق سلوم
وجواد الحطاب وتتر قصائد هذه
للمجموعة داخل الفلك الذي أنجزته
قصيدة الريادة العربية، فما زالت للثانية
هي الأنق الذي يحكمها، وما زال
الاسترسال المرتبط بمجرى التفعيلة متكا
أسلوباً. بعيداً عن أي إحكام أو سعي
لإنجاز بنية ما باستثناء قصيدة «سامي
مهدي». دخل هذا الإطار ثمة لغات
بين النماذج المطروحة، نجد للحريضية
المباشرة متجلية في قصيدة «مظفر
النواب». في الرياح السبعة يحدد القلب
والتي تستمد مشروعيتها من خطابها
السياسي الموجه إلى «جماهير بفرس
تصميمها»:

«الأساطيل.. إيه الأساطيل لا
ترهبوا

لقوا لوعرة كما خلقتكم

وسدوا المنافذ في وجوها

والقرى والسواحل والأرصعة..

وفي نموذج آخر يمثل «يوسف
الصالح». «أما كان يمكن، نلس الغنائية
الدرامية التي تلجج في تجسيد علاقات
ملوسة داخل القصيدة تمنح فيها الحياة،
إلا أنها تسقط في أخطر عيوب القصيدة
الشبكة. وهو التكرار والإطالة دون داع
مما يصيب القصيدة بالثرثل.

أما قصيدة «سامي مهدي»
والخاصة، فتمتد أكثر القصائد إحكاماً
داخل هذه المجموعة، فهو يعتمد على
تفصيلية واحدة، أو جملة واحدة تقريرية،
في تنابع صوتي ودلالي متتابع رتيب
حيثاً وسريع حيثاً آخر، بحيث يستفيد من

الدال الواحد الذي يتكرر عليه في جملة
(الدم) بما يحيل إليه من تنوعات:

دم في الصحن

دم في المواسير، بشرية
الشاربون

دم في جيوب التجار...»

القسم الثاني مثله قصائد «سهام
جبار» و«رعد عبد القادر» و«حكمت
الحاج» و«مظفر عبد الص» وهي
قصائد تشترك في كونها تنزع إلى
الإحكام وتنطلق من إنجاز بنية شعرية
تأتي شعريتها من دلالة نهائية تسمى
إليها للتصيدة.

سهام جبار بقصائدها للتصيرة
المتنوعة والتي بمثابة حديق متفارة
بالعالم، بأماكن مكتوبة ولحظات جمعت
على مبعدة، تحاول أن تلتجج دشة ماء،
بالأحرى تنقلها من حيز الوعي بها
إلى حيز الكتابة، في قصيدة بعنوان
«نسبنا»:

نسبنا الأطفال

نسبنا الصداق التي تتجول
والكلالة التي تتقطع

نسبنا الأيدي، كانت الأيدي
ولكن نسبناها...

ثمة فرق هنا بين التكرار المنجز في
قصيدة «سهام جبار» عنه في قصيدة
«سامي مهدي» المشار إليها، التكرار في
قصيدة «مهدي» يأتي تأثيراً من سكونية
التقرير، الجملة لا تقضي إلا إلى إشارة
مضمتة محددة لا حياة ورادها على
العكس من التتابع الفعلي في قصيدة
«سهام» الفعل الملق، الذي يكشف في كل
سطر عن جانب علاقته جديد كان
موجوباً ثم أخشى، كل جملة تحمل
مخزوناً من الحياة دافقاً وحياً: «نسبنا
الماء والحجر الذي يرمي».

في «الحروب السعيدة» - لرعد عبد
القادر - ثمة سعي مضموم، نلري الطابع
لإنجاز مفارقة هائلة، مفارقة غير
محسوبة، تؤكد أن المأزق السبئي هو
الحقيقة الوحيدة الأكثر خلواً من
محاولات التغطية والهروب منه كصير،
المفارقة المنجزة في قصيدة «عبد
القادر» تتر بدوامات من الأسئلة حول
الحقيقة والفعل والواقع، أين توجد؟ وكيف
يمكن تصديقها؟ ومن الذي يمنحها
مشروعيتها؟ أمي إياها يهله الضلل أم في
الهدنة بين دور وآخر، أي حياته
الأساسية؟ أين الدور وأين الحياة المعاشة؟
تذهب المفارقة لتعلن عن نفسها كحيلة
فنية، فتلح عن حيلة تحكما وتفيد
خطواتنا من اتجاه آخر تأتي قصيدة
حكمت الحاج «أيام للضفة» تأتي من
التصويبية الطريفة التي تلح لتسجلويتها
على الشعر كمفهوم، نلس كيف ينشبت
«الحاج» بصراحة طفولية مفاصراً
بالأفلات من مجموعة قواعده أو مجموعة
مدخلات للتصيدة، تحمل سفة الشاعرية،
لا شك أنه أممها ليوافم في لحظة الصفاء
أو للمرارة بحيث تضائل أمامها القواعد
والمدخل للتحلة وتبرز ذات قادرة على
تصنيد نفسها وتسجيل هواجس لا يحثها
أن ترقى إلى الشعر فتعبر الحواجز من هذا
الباب نفسه، باب الاكتشاف بخبرة
مملوكة.

أما القسم الثالث الذي يمثل «حسن
النواب» بقصيدته «قصر الخروقي» و-
كزار هنتوش - «الصعاليك» فهما
قصيدتان لا تنتميان للطابع إلى القسم
الأول لكلاهما لا ترقيان إلى القسم الثاني،
ينطلق «كزار» من التصريح الجباني
بوقائع لا تقضي إلى توتر، بينما يقتفي
«حسن النواب» البهاء الأونيسي مقالاً
في إشارات ودواله وتركيباته اللغوية
ومشروعية ذاته المثالية والرائية.

● تدرجات قصصية

يشتمل المحور القصصى فى الملف على ثلاث عشرة قصة: «الطريق إلى بغداد، لهيئنة الناصرى» «مدينة متقلبة، لمحمد خضير» «رؤيا إبراهيم» «أحمد خلف» «ما لا يعرفه السلطان» «حسب الله يحيى» «الذين لا يتسام عبد الله» «مصحق الخفاش» «عبدالستار البهضائى» «الحاء والباء» «لوارد بدر السالم» «السبت» «محمد إسماعيل» «عربين القطة» «مهدى عيسى الصلبي» «الإسطنبول» «نجمعة اللامى» «خارطة العالم» «لطيفة الدولوى» «ست قصص قصيرة جداً» «عبدالستار ناصى» «قصص قصيرة جداً» «جنول القويس».

تفاوتت القصص فيما بينها تفاوتاً ملحوظاً، يبرز «محمد خضير» فى قصته «مدينة متقلبة» والتي تعد نسجاً وحدها، إلى الإمساك بما يميز مدبلته فى العنق، أماكنها وخصوصها والعلاقات بين البشر وذلك من خلال عيني مسافر يعود

بذكورته إلى مقرته الأولى وما اكتشفه فى هذه السفرة. فى سبيله لإنجاز ذلك، يحاول اجتراح بنية تشكيلية تعتمد على تهاور التصوص والحوارة بين الشخصين والأماكن، على مستوى ثانٍ يتعامل «أحمد خلف» فى «رؤيا إبراهيم» مع التراتجى بجرأة وتجريب ملفتين، ملتجئاً ببناء أسطورياً مبهرًا لا يخلو من الترميز والإيحاء لوقائع آنية، كما يذهب «جمعة اللامى» صاحب «ثلاثية التراجيديا الحرفية» فى قصته «الإسطنبول» إلى تعرية القهر الذى يتعرض له المخالفون فى للرأى، فى سرد حكائى لا يكتفى إلا على قوة اللحظة وقدرته على الإمساك بحيويتها.

للمرئى فى أكثر حالاته بساطة ومباشرة يتمثل فى «عربين القطة» قصة مهدى عيسى الصلبي الذى يطرح المأزق العام بصيغة يمكن وصفها بالهدوء، على العكس مما تنهض إليه «لهيئنة الناصرى» فى «الطريق إلى بغداد» من تسجيل لحظة عودة المنغرب

إلى وطنه الذى دمرته الحرب، ملتفتة إلى رصد العلاقات الحاملة للحياة، وليس لاختزالها فى رموز لاتقصى إلا إلى مقولات مصتة.

المنطلق الاجتماعى يمكن اعتباره مشتركاً بين قصتين هما «ما لا يعرفه السلطان» لحسب الله يحيى، «السبت» لـ محمد إسماعيل وفيهما يتضح وجه العلاقات الإنسانية العادية والبسيطة تحت ظرف الحرب والجوع، فى «مالا يعرفه السلطان» الموظف الذى يموت بسبب الخبز الفاسد الذى يجمعه من القمامة سرًا، وفى «السبت» نجد أنفسنا أمام تلميح العلاقة بين زوجين بسبب لفز ما يشاركان فى صناعته وتعمل ثمة ذلك.

أما بقية القصص وهى خمس لخارطة العالم - الدولى - الحاء والباء - ست قصص قصيرة جداً وقصص قصيرة جداً فهى محاولات تتراوح بين القصص الصغرى السريع، كما فى حالة «قصص قصيرة جداً» أو الخاطرة كما فى «خارطة العالم» أو التهميم المركز كما فى «الدور» ■

ف

ف مقال يوضح أوجه التشابه بين النحت المصري القديم ونظيره اليوناني، ويأتى مدعماً لوجهة النظر القائلة بتأثير الحضارات الشرقية، وفى مقدمتها الحضارة المصرية على الحضارة اليونانية. وبالتالي الحضارة الأوروبية (الآرية) مما يحول المنجز الإنسان إلى تركيبيّة وتعدد حقيقيين، ناقبين لعنصرية المركز الواحد، الأوروبي الطابع.

بلاد الإغريق لم تكن مملكة واحدة، بل كانت ولايات مستقلة تشغل شبه الجزيرة الممتدة فى الجنوب الشرقى من أوروبا، وفى الجزر المنتشرة من حوله. وكانت بلاداً ذات طبيعة جبلية مما أصاب أى وحدة بينها، مما نتج عنه اختلاف فى الأفكار والعادات واللهجات لهذه الدويلات التى لم ترتبط إلا فى حالات مواجهة العدو المشترك أو مشاهدة الألعاب الأولمبية.

التحرير

وكان حكامها يستحثون الناس على ممارسة للفن بكافة أشكاله، أو لتعطائى منه، مما جعله حالة شعبية عامة تقريباً. وأيضاً كان حكامها يستحثون الفنانين كي يجهوا من الحياة شيئاً جميلاً ومحبباً للنفس، ولحين شعار: فلنكن كل المقننات المستخدمة فى الحياة اليومية أشياء جميلة، ونافعة فى الوقت ذاته.

فكان لهذا الود المتبادل بين الدولة ولفن الأثر الأكبر فى استخدام الآلاف من الفنانين لحجميل المبادئ العامة وإحياء الحفلات وتنظيم الطقوس.

ولقد كانت اليونان من أوائل البلدان التى أُنشئت بالنظام الديمقراطي فى الحكم.

كل ذلك جعلها، تدفع فئوتاً ذات سمّة خاصة قلما وجدت فى بلدان أخرى تتحكم فيها النزعة الدينية المركزية كمصر والعراق وبلدان آسيا وغيرها. والأعمال الفنية التى عثر عليها فى بلاد اليونان تعكس اهتمام الفنان بالفرد العادى، وتحرره من أى قيم أخلاقية أو دينية، مثلاً كان عليه الحال عند شعوب الشرق الأوسط القديم، والتى كانت تسعى إلى محور الفرد إرضاء للألهة.

ساهم ذلك بشكل كبير فى أن يطلق اليونانيون للشماء جميع المجالات دون التقيد بغيوبيات أو الانقياد وراء زعماء دينية تفرض سطوتها على تفكيرهم، مما أدى بالتالى إلى إفساح المجال رحباً لخيالهم الدينى المخلص من كل القيود، ليردوا فى النهاية إلى إبداع اليونانيين لأساطير دينية من وحي خيالهم، وكذا قضموا للعالم عدداً ضخماً من الآلهة باتت معه كل ظاهرة طبيعية فى الأرض أو السماء، وكل صفة من صفات الإنسان تعكس إلى على شكل إنسان، وما لبثت تلك الأساطير أن عشت بمخاطبة العقيدة لدى اليونانيين وانعكس ذلك جلياً على آدابهم وفلسفتهم وفنهم.

ولقد كان لهذا الخيال الغصب الفضل فى رؤيتهم للعالم البطولى الذى قدسوه ووضح ذلك بصورة بارزة فى ملحمتى الإلياذة والأوديسة لهوميروس اللتين تعطيان بشكل بارز القيمة الأعظم للإنسان مما أكد مفهوم البطولة لديهم.

كما كان للشكل الديمقراطي التى تمتعت به اليونان القديمة دور أساسى فى التأكيد على مفهوم البطولة بل وتوأم مع عبادة الرجولة التى أُنشئت بالتالى واحدة من أهم العناصر التى تشكل سلوك ومعتقدات الشعب اليونانى.

ولقد أسهم بالتالى تطور هذا الوعى فى الارتقاء بصفات الآلهة اليونانية التى

مفهوم البطولة عند اليونان وانعكاسها فى فن النحت عزة مشالى



الأمبراطور أغسطس بزي الحرب
من آثار لعلمت الرومانى

صنع الأدوات الوسيطة لى يتخطب بها
على الطوبخة بالإضافة إلى كونها أدلة
إنتاج للفن.

وتلك الآراء تختلف بالطبع عن آراء
«أفلاطون»، المثالية والى كانت ترى أن
الفن يهبط على الإنسان من السماء حين
جاء به الإله «بروميثيوس»، ووبه البشر.

ولقد كان لتلك الواقعية الأرسطية
أثرها على الفن المتأغرق فتجدهما فى
العمارة حيث بدت الأعمدة الكورنثية
اللى تكمز بها لتنفوش على هيئة أوراق
الأكلاندا أعلى السور مخالفة بذلك الطراز
الغورى والطراز الأيونى اللذين كانا
يتسمان بالتجريد.

كما وضع انكاس تلك الفلسفة، لى
تجسد البطولة، على الفن عامة، واللعبة
بصفة خاصة فى عصر الإسكندر
الأكبر أحد تلاميذ «أرسطو»، حيث إن
لخيارات الفنانين لموضوعات تحتهم سواء
فى التماثيل أو اللعبة البارز منه والغائر،
يوضح سيطرة الروح للبطولة عليهم
تماماً، فقد كانوا دائمى العمل فى
موضوعين أساسيين يفتح مهمما كيف
سيطرت عليهم تلك الروح، وهما:

١ - تصوير الأساطير وقصص
الأرباب ومآثر الأبطال.

٢ - المسابقات الرياضية وصراع
الشهامدين.

لتخذاً شكل الجسم الرياضى الخالى
من للعوب مثلاً يحتذى، ولقد أدى ذلك
بهم إلى الوصول إلى أعلى مستوى من
الجودة والاتقان، ونجد أن التماثيل العظام
فى هذه الفترة من أمثال «بولوكليت»، و
«براكستيل»، و «مايرون» استروا قوانين
للأبعاد المحددة لكل جزء من أجزاء
الجسم ومعادلات تنظم النسبة بين هذه
الأجزاء بعضها إلى بعض فوجد
«بولوكليت»، يصور الجسم معتل الجذع

أخذت تترفع تدريجياً عن الفلاسف
البشرية، بعدما كانت نماذجهم الأولى
تصور الآلهة فى أبشع الأنماط الإنسانية،
حيث كان أرباب الأولمب يفتخرون بفتح
الأنام ويستلمون لأحط السلوكيات.

وكان فن اللعبة من أهم الفنون لى
أبرزت ارتفاع هذا النوع التدريجى لى
لتنهى بهم إلى أن يرفعوا آلهتهم إلى
مرتبة سامية بعيداً عن كل ما يثير مشياً
من صفات البشر، وذلك برغم شكلها
البشرى الظاهرى، فقدموا بذلك أروع
كلمة عرفها التاريخ.

ووضع ذلك جلياً فى «أبوللو»
و «أثينا»، وغيرها من التماثيل لى
تجسدت عن جمال الرجولة والأنوثة
الكاملين، حيث أصبح جسم الإنسان هو
نقطة الانطلاق للفنان، غير أن ذلك لم
يقتصر على الناحية الجمالية فعبس بل
تعداهما إلى إبراز ما يطرأ عليه من
إحباطات مثل قوة الرياضيين البهنية
واللى كانوا يرونها للنموذج الذى يجب أن
يقتدى به اليونانيون كافة، للحفاظ على
أمن وسلامة بلدانهم من المغزيين، حيث
إن حروب ذلك الزمان كانت تتسم
بالتلاحم الجسدى مما يعطى لقوة الجسد
الأولى فى حسم تلك الممارك.

ومن ثم كان عرض حركة الجسد
العارى أمراً شائعاً، وفيها يركز الفنان
على مظاهر القوة فى الجسم من بليان
وعضلات، ولقد بلغت الدقة فى محاكاة
الجسد العارى للرجل ذروتها فى القرن
الخامس.

إن تلاميذ «أرسطو» فيلسوف اليونان
الكبير كان لها الأثر الأكبر فى تشكيل
الفكر اليونانى، مما أرسى مفهوم الواقعية
وأعطى للعوائى الإنسانية الأهمية الكبرى
ودعا إلى محاكاة المثل الإنسانى فأصبح
الإنسان الذى زودته الطبيعة بالبدن وهى
لقرى الأسلحة التى يستخدمها أيضاً فى

وقصور الساقين مع اتساع الكتفين بحيث
يعطى انطباعاً بالثورة.

أما «براكستيل»، فقد كان له قانون
آخر للصب يعتمد على الرشاقة والروية
مطابقاً لذلك انحياز للروح على حساب
الجسد.

ولكن الرشاقة التى فضلتها
«براكستيل»، والامتلاء الذى انحاز له
«بولوكليت»، لم يعبدا عن الشكل الأمثل
مطلقاً عبر به المثال «مايرون» الذى مال
إلى قانون وسط بينهما يمزج بين القوة
والرشاقة، ويخلق ذلك واضحاً فى تمثاله
الشهير «رأسى القرص» الذى حقق به
قيمة تشكيلية جديدة وأنتج به طرازاً من
التماثيل تعبر عن اللغالب بين طبيعة
الحركة والى تتسم بالرشاقة والقوة
والمثالية فى آن واحد.

ولقد كان للفكر الأرسطى الفضل
الأول فى التطور الذى حدث فى الفن بما
أكد عليه من ضرورة استخلاص كل
حقيقة من الشواهد الحسية مما أدى إلى
تعمير الأفكار العامة من نظرية المطلق،
فانحصرت الثقة فى المدركات الحسية
المباشرة.

الإشارات والتنبيهات

٢٢٤ ليلى مراد ملكة الأفلام الفنية، كمال النجمى. «ليلى مراد، كل الطرق تؤدي إلى النجاح، اشرف غريب. شرقة «ليلى مراد»، نورا أمين. الليدى، أسامة عبد الفتاح. ليلى مراد أو يمامة التفريد فى السينما المصرية (توثيق وتعليق)، فرج العسرى. «ليلى». إبراهيم داود. آخر الأصوات فى زمن الطرب، أمينة الشريف. «ليلى» و«توجو»: وهم السينما اليهودية، وايد الخشاب.



صارت مروجع الحفلات الموسيقار
عبد الوهاب، مطرب الملوك والأمراء في
تلك الأيام..

ظهرت لولي مراد في عصر الأصوات
الجميلة البالغة القوة، المنظمة الدربة، قبل
عصر الديسكوفون، فهي لم تكن في حيلتها
التي حضرها أمهر الشعراء وأصحابه، غناءً
ميكروفونياً، بل غنت بأحبالها الصوتية
مشدودة إلى غاية مداهما.. ولم يكن أحد من
المطربين والمطربات في تلك الأيام يخطي في
الصفحات من وراء الميكروفون.. ولولا
محطات الإذاعة الأهلية التي كانت تذيع
اسطواناتهم ويحضر حفلاتهم من خلال
ميكروفون جهاز الراديو لما عرف أحد كيف
تكون نبراتهم عندما تتصنم وترتفع في
الديسكوفون!.

ومع أن لولي مراد بدأت حياتها بدور
ميكروفون، إلا أن الأقدار أتحت لها بعد ذلك
أن تصبح أشهر مطربة ميكروفونية طوال
حياتها الفنية.

فلم تكن تدمج في حفلاتها غير
الديسكوفونية حتى تلقتها ميكروفونات
الإذاعات الأهلية، فلمست فيها إلى جوار
المطربات المعروفة أمثال نجاة على
وتحفة أحمد ورجاء عبده ونادية، ثم
أغلقت الحكومة أبواب هذه الإذاعات سنة

في الغناء، ولكن منير مراد كان له صوت
أخن - وهو عكس الصوت الأغنى الجميل -
وكان أخصف، كأنه مطبق الأنف، لا يتقبل
السمتعون غناؤه. وإن كان بارعاً في عزف
العود موهوباً في اللحنين..

ولكن التقدر كان يخبئ للمطرب المعجز
الحائر زكي مراد مفاجأة سارة، فقد استمع
إلى ابنه لولي وهي تننى مرة بعد مرة ما
حفظه من أغاني أم كلثوم، فأدرك بخبرته
الطويلة أن ابنه هذه تستطيع أن تصنع شيئاً
في مجال الغناء الجديد، وأن تقدم الإذاعة
الأهلية، وتبث صوته في اسطوانات تدور
على آلات للفرنوغراف ذات البوق
الضخم!..

وهكذا بدأت لولي مراد تصرف الغناء..
ولكن «علية القوم، لم يعرفوها إلا بعد أن أقام
لها ولدها حفلاً غنائياً في أحد مصارح
القاهرة في بداية سنة ١٩٣٢.. وكان ولدها
صديقاً لأمير الشعراء أحمد شوقي، فأعانه
أمير الشعراء مادياً وأدبياً على إقامة هذا
الحفل: ومضرة بنفسه وفي صحبته
صديقه الصغير للمطرب الكبير محمد
عبد الوهاب، ودعا إلى حضوره أسعداه
من الباشاوات والبنكات، فكان حفلاً ناجحاً،
خرجت منه لولي مراد مطربة يعرفها كبار
السميعة، في القاهرة. فضلاً عن أنها

ليلى مراد ملكة الأفلام الفنية

كمال النجمي

في أولها الشرقيات كان للمطرب
زكي مراد قد استند طاقة صوته
وتلقه وأصحابه في مناقسة زملائه أصحاب
الطريقة القديمة في الغناء.. وكان هؤلاء
أنفسهم قد انكمشوا في ركن ضيق من فن
الغناء المصري بعد أن رفع عهد الوهاب
وأم كلثوم راية الطريقة الجديدة في الغناء
واللف المستمعين حول هذه الزاوية
الغفافة!..

وأسهمت محطات الإذاعة حينذاك في
ترويج هذه الطريقة الجديدة في الغناء، بعد
أن مهدت لها طريقاً شركات الاسطوانات،
وفي مقدمتها شركتا «بيضافون» و«أرديون»،
التي كانتا تطبعان وترزعاان اسطوانات عهد
الوهاب وأم كلثوم..

وحاول المطرب المعجز زكي مراد أن
يجعل من ولده الشاب الصغير ملو خليفه له

الإشارات والتوجيهات



فسمعه المخرجون في المسرح ولم يسمعوا مثيرة، حتى قالوا: «إن صوت هذا المطرب الجديد أقوى وأجمل من صوت مثيرة». ولم يكن صوت عبدالوهاب أقوى من صوت مثيرة بأي حال، ولكنه احتل حتى جعلها تنفى بصوت خافت!

صنعت لولي مراد رقالت لوالدها:

— يا لولي.. في السينما ينفي المطرب والمطربة في الميكروفون، فلا مجال لخوض هذا الصوت ورفع ذاك، لأن هذا جهد ضائع، والميكروفون يتولى توصيل جميع الأصوات إلى المتفرجين.

وهذا ما كان ..

فقد استخدم عبدالوهاب أعلى طبقات صوت لولي مراد في فيلم «بحيا الحب».. ولعلها لم تكن بعد ذلك في تلك الطبقات في جميع أفلامها التي توافقت على استحسان السين.

كان ظهور لولي مراد في «بحيا الحب» بداية رحلة سيمانيا طويلة بدلتها سنة ١٩٣٦ ولم تنته إلا بعد عشرين عاماً تقريباً ظهرت خلالها لولي مراد في أشهر الأفلام الغنائية، ومنها أفلام ضريت لرقسم القياسي في اللجاجة كسيلم «غزل البنات» - سنة ١٩٤٩ - من إنتاج أنور وجدى وعبدالوهاب، وقد لن فيه عبدالوهاب جموع أغنيائي

ولما أنتج ستوديو مصر فيلم «وداد» أم كلثوم - سنة ١٩٣٤ - شعر عبدالوهاب أنه يحتاج إلى تدعيم أفلامه لمواجهة منافسة أم كلثوم، فأصدر بطولة فيلمه الثاني «دموع الحب» - سنة ١٩٣٥ - إلى أشهر مطربة بعد أم كلثوم حينذاك، وهي نجاة على ونجم الفيلم بصوت عبدالوهاب ولجاة معاً.

وفي سنة ١٩٣٦ شرع عبدالوهاب يستعد لإنتاج فيلمه الثالث «بحيا الحب» فكان لابد له من مطربة تشاركه بطولة الفيلم، واختار لولي مراد التي عرفها مع أمير للشعراء منذ أربع سنوات، ولم يجد أحسن منها شكلاً وموضوعاً، لتحقيق اللجاجة للمشroud.

وتوجس زكى مراد خيفة من عبدالوهاب وقال لابنته:

— لأخشى أن يصنع بك ما صنعه بمثيرة المهدية، منذ عشر سنوات لن لها إحدى مسرحياتها وشاركها الغناء فيها وكان يومئذ مطرباً جديداً.. لو نشأنا!..

سألته لولي:

وماذا صنع عبدالوهاب بمثيرة!؟

أجاب زكى مراد:

— لن لنفسه نغمات مديدة مرقعة، ولن لغويته نغمات قصيرة منخفضة،

١٩٣٤ وأقامت إذاعة رسمية قوية اسمها «الإذاعة اللاسلكية للحكومة المصرية» فتحت هذه الإذاعة الرسمية باباً واسعاً للمطربات، وعرف المستمعون اسم لولي مراد على نطاق «المملكة المصرية» كلها بعد أن كان نطق الإذاعات الأهلية لا يمتد إلى الإسكندرية والقاهرة وضواحيهما، وكانت أجهزة الراديو معدودة، لم صارت عشرات الألوف في كل مكان..

وتولت التطويرات.. فبعد انتشار الراديو من الإسكندرية إلى أقصى الصعيد، دخلت مصر عصر السينما الناطقة، فظهر فيلم «أشودة الفؤاد» للمطربة ناعورة.. ثم ظهر أول فيلم غنائي لمحمد عبدالوهاب - سنة ١٩٣٤ - وهو فيلم «الردة البيضاء» فهز المجتمع المصري هزاً، وقفزت الأفلام الغنائية إلى المقدمة فصارت تلجح أرواح الأفلام، حتى لقد تحركت مثيرة المهدية - سلطانة الطرب المتفاعدة - وخرجت من عزلتها ونفست عنها غبار تاعدها، وأنتجت فيلم «الغدوة»، ولكن لم يلجح، ولعله كان الفيلم الغنائي الوحيد الذي فشل في ذلك العصر الزاخر بالأفلام الغنائية الناجحة.. وربما كان سبب انصراف الجمهور عنه، انصرافه قبل ذلك عن مثيرة المهدية نفسها!..

لولى مراد، وأدى فيه بصوته أغنية واحدة: «عاشق الروح» بصفته «صيف شرف» وكان قد اجتزل السيلما بعد أن خان الحظ فيلمه «لست مسلحاً» - سنة ١٩٤٧ - السنّى قاسمته بطرئته لور الهمدى..

وخلال العشرين عاماً للى عاشها لولى مراد أو عاشها صوته على الشاشة الكبيرة، تعاطف تأثيرها فى أدراق جناهيز السيلما، وصارت للأغنية السيلمانية المصرية مواسفات خاصة كلاماً وتلحيناً وأداءً.. واستحققت لولى مراد بجداره لقب «ملكة الأغنية» أو «ملكة الأغنية» السيلمانية.. ولم تلتافها مطربة من جيلها إلا فى فترات متقطعة، وذلك عندما ظهرت رجاء ههده مع عهيد الوهاب فى فيلم «مدرج الحب» سنة ١٩٤٠ ثم فى سلسلة من الأفلام خلال سنوات العرب الثمانية الثلاثية.

وتألفستها أيضاً المطربة اللبنانية ألكسندرا بدران اللى سماها يوسف وهبى: «لور الهمدى» وأظهرها فى فيلم «جوهرة» سنة ١٩٤٣ فكان أنجح الأفلام الغنائية فى تاريخ السيلما المصرية حتى ذلك الحين.. لكن نجاح لور الهمدى لم يستمر طويلاً، وانقطعت منافستها لولى مراد..

وعندما عانت أسهمان إلى السيلما الغنائية سنة ١٩٤٤ فى فيلم «غرام ولتقام» توقع كثيرون أن تنلزع عرض الأفلام الغنائية من لولى مراد، ولكن هواء المطربات الثلاث - رجاء، لور الهمدى وأسهمان - برغم نجاحهن أحديهن واحدة إثر واحدة بالتقاعد أو بالرحيل عن الدنيا.

وخلال ميدان الأفلام الغنائية إلا من لولى مراد، حتى ظهرت «شادية».. ولكن بطريقة أخرى، وبلىن آخر من الأغنية السيلمانية، ولم تدخل فى منافسة مع لولى مراد.

كانت لولى مراد حميفة فلم يندر جهدها الغنائى كغيرها من المطربات السيلمانيات اللاتى حاولن تقليد أم كلثوم بإقامة حفلات غنائية على المسرح.

لقد ألفت لولى مراد أن ذلك جهدها ضالماً بالنسبة إليها، فأخضعت نفسها لضرورات الأغنية السيلمانية ومواسفاتنا، واستخدمت فى هذا المجال صوته لاستثماراً ناجحاً ورجاء، والتزمت منذ بداية ظهورها فى السيلما بالأغنية السيلمانية دون سواها، ولهذا رفعت لظهورها فى مسرحيات غنائية، بينما سارعت رجاء عهده - مثلاً منذ أوائل الأربعينيات إلى الظهور فى مسرحيات غنائية، منها بعض مسرحيات سيد درويش.

إن الغناء على المسرح أمام التخت ساعات طويلاً - كما كانت تفعل أم كلثوم باقتدار لا ينكر - هو المثلزق الفطر الذى تقع فيه بعض المطربات المتطلعات بغير حق إلى المنظر الكلاوسى الفخم الرابع فرق مسرح للطرب، ولقد ألفت لولى مراد عن هذا المثلزق المحطم للصنوع، والتكرمت حدرها كمطربة سيلمانية الصوت والأداء، وكسرت كل قلها الغنائى للسيلما، فلم تقف على مسرح الطرب منذ ظهورها فى السيلما إلا مرة واحدة فى أوائل الخمسينيات، لأسباب غير قنينة أجبرتها على ذلك حينذاك، وغبت فى تلك المرة الواحدة أغنياتها المشهورة «الحب جميل» ولم تلجج - من رجعة نظراً - لأنها رفعت طبقة صوته أمام الجمهور على طريقة الحفلات، فاهتزت سورة الأغنية الحاملة التى لا يصح أدائها إلا بصوت حالم منخفض الطبقة كما حدث فصلاً فى موضع الأغنية من فيلم «غزل البنات».

لقد أتاحت السيلما لولى مراد غناء عشرات وعشرات من أجمل الأغاني، تألّق فيها صوته الوردى اللغوى ذو الوجة الخفيفة النادرة التى تتلّجج ببرات بين القنينة ولذنية فى اللغيمات.. وقد جمع صوته بين التكوين الفنى المتسابك وبين خفة الحركة، فاشدركت فى مجموعة من الأغاني اللكاهية لللى مازالت مسوعة كديالوج «الشحات» مع المطرب محمد فوزى وديالوج آخر مع إسماعيل يس وشوكو وعزير عثمان وإلياس مؤدب..

واليوم وربما يطرح بعض السعجين لولى مراد هذا السؤال: هل كان اقتصارها على الغناء السيلمائى موقفاً ضاراً بها ولعلها فى آخر مطافها القننى ١٢.

لقد أدت لولى مراد حق الفن السيلمائى عندما اقتصرت على الأغنية السيلمانية حتى منتصف الخمسينيات، ولكنها وجدت نفسها منذ تلك الأيام غير قادرة على الاستمرار فى السيلما.. ولعلها قالت يومئذ لنفسها: ألم يكن الأجدى أن تجمع بين الغناء فى السيلما وافر المسرح وفى الراديو، بل وفى المسرحيات الغنائية كذلك ١٣.

كان موقفها صحيحاً مخلصاً للسيلما فى حينه، ثم صار عائداً لها عندما بلغت مرحلة من الأيام توفقت فيها نشاطها السيلمائى شاماً..

وقد حاولت لولى مراد عندئذ مرة بعد مرة أن تلتجج فى تسجيل أغنيات غير سيمفونية تذاً من الراديو ولكن هذه التسجيلات توفقت بعد محاولة قليلة خائفة الصدى.. لأن الطريقة السيلمانية البديعة التى أحب الناس روحها وشخصيتها فى السيلما، لم يجمعا المستمعون فى أغانيها التى سجلتها للإناسة وهى محتجة عنهم، ولم يتقبلوا فى هذه الأغاني الإناعية شيئاً من جاذبية لولى مراد التى عرفوها على الشاشة.

ولا شك أن الروح والشخصية هما عداد جاذبية الفنان التى تتيح له الاستمرار فى قلوب الجماهير مهما قطع من أشواط الحياة.

وبل أتلى مطربة - ولو احتفظت بجمال صوته كلى مراد - أن تحتفظ أيضاً بجمهرها إذا اعزنت روحها الصوتية وجاذبيتها الشخصية.. وقد كان سر احتفاظ أم كلثوم بحب الناس، أنها احتفظت بروحها الصوتية وشخصيتها، لا بصوتها فقط.... ولبقت كذلك طوال حياتها المديدة.

إلا أن الإنصاف يقتضى القول بأن لولى مراد بذلت ما فى وسعها فى هذا المجال، ولكن الزمن لم يهزم بين يديها، ولم تنصهر هى على الزمن..

وسيقى صوته فى الأسماع، مع أصوات جيلها العظيم الذى لن ينكر. ■

كل الطرق تؤدي إلى النجاة

أشرف غريب

كاتب وصحفي جزائري، مقم في مصر

قا حينما جاءت لولوى مراد إلى الدنيا في السابع عشر من فبراير عام ١٩١٨ كانت مصر في حالة مخاض فني جديد شأنه في ذلك شأن بقية مجالات الحياة، فسياسياً كانت الحرب العالمية الأولى تصنع أزمائها، وحالة الغليان الشعبي ضد الاحتلال البريطاني لمصر تتهيأ بدوره عارمة تحققت بالفعل في العام التالي مباشرة تحت قيادة الزعيم الوطني سعد زغلول (١٨٦٠ - ١٩٢٧) وما ترتب عليها من حصول مصر على استقلالها حتى ولو كان صورياً (تصريح ٢٨ فبراير ١٩٢٢) ودخولها الحياة البرلمانية، واقتصادياً كانت هناك نجبة من المصريين الوطنيين على رأسهم طلعت حرب (١٨٧٦ - ١٩٥٧) تروك أن تصبح كياناً اقتصادياً ملموساً يرفع شعار مصر للمصريين واجتماعياً كانت دعوة قاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) ورفاقه لتحرير المرأة قد وجدت صداها عند مجموعة من سيدات مصر في مقدمتهم السيدة هدى شعراوي، كذلك فإن الازعاج الوطني وتأجج مشاعر العداء ضد الاحتلال جعل عصرى الأمة - مسلمين وأقباطاً - أكثر انصيهاراً مما ترتب عليه خفوت العامل الديني في العلاقات الاجتماعية بين المصريين وأيضاً مع اليهود الذين أتت من بينهم لولوى مراد.

وعلى المستويين الأدبي والفكري كان أحمد شوقي (١٨٧٠ - ١٩٣٢) السائد من مفاء في برشونة سنة ١٩١٩ قد انتاز تماماً لجانب العامة بعد أن كان من قبل يعرف بشاعر الأمراء، أيضاً كان عباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤) وطه حسين

(١٨٨٩ - ١٩٧٣) ومن قبلهما أساذ الجول أحمد لطفى السيد قد شقرا للثقافة المصرية طريقاً نحو حضارة للقرن العشرين.

أما فنراً فقد انعكست هذه التطورات كلها على حركتى المسرح والموسيقى بالذات، فآزدهر المسرح الغنائى على يد الشيخ سلامة حجازى (١٨٥٢ - ١٩١٧) ومن بعده منيرة المهدية (١٨٨٥ - ١٩٦٧) لائى كانت أول فداء مصرية تقف على خشبة المسرح بعد أن كان ذلك - ولأسباب اجتماعية - حكراً على متمصرات فقط فإذا ما جاء فدان الشعب سيد درويش (١٨٩٢ - ١٩٢٣) وجد الأرض مهيأة لبحث نقلته الموسيقية الهمة بداية من عام ١٩١٧ وحتى وفاته عام ١٩٢٣، تلك النقطة لائى حررت الموسيقى الشرقية من أرسقراطيتها النفعية ونزعت عن الغناء العربى ثوب الصنعة العثمانية فأصبح أكثر قدرة على التعبير ومجارية إيقاع العصر.

ولا يتسن أحكمكم أن هذه التطورات كلها ليس لها أية علاقة بنشأة لولوى مراد، فلولا التغير الذى طرأ على واقع الحياة فى مصر أثناء وصقث ثورة ١٩١٩ لظلت فنون الموسيقى والغناء فدون الخاصة فقط، ولما أصبحت الأذن العربية مهياة لاستقبال محمد عبد الوهاب وأم كلثوم ومن بعدهما لولوى مراد لائى وجد فيها ملحنون مثل مدحت عاصم وعبد الوهاب والقصبجى وغريهم من دعاة التجديد صوتاً متميزاً يستطيعون به تكريس حقيقة الغناء العربى الحديث خاصة وأن أم كلثوم وحتى بدايات الأربعينيات لم تكن تحمس للغناء فى اتجاه التطوير إلى أقصى مدا مثل لولوى مراد أو اسمهان لائى لم يمهلا القدر استكمال مسيرتها الغنائية فماتت غرقاً فى حادث السيارى الشهير فى الرابع عشر من يوليو عام ١٩٤٤ .

رفصلا عن ذلك فإن هذا الجو العام السامع بالحركة هو ذاته الذى كان يعمل فى ظله والد لولوى مراد المطرب زكى مراد أولا كرجل يهودى لم يجد المجتمع المصرى أية حساسية فى الاحتفاء بصوته التجميل، وثانياً كتميز نجيب فى مدرسة سيد درويش

وداود حسنى (١٨٨٠ - ١٩٣٧) اليهودى أيضاً، وكان من الطبعجى جداً أن يتكس هذا كله على نشأة لولوى مراد وعلى فرص لجابها اللغنى بعد ذلك، من الضحايا ، إلى وحيا الحب

أجبت لولوى مراد الغناء من أبيها الذى ورثت عله جمال الصوت، فقلق إليها جانباً كبيراً مما كان يحفظه حتى وهى فى هذه السن الصغيرة، وهى الصغيرة الأولى لائى لتكأت عليها حينما اضطررتها الظروف القاسية لائى مزت بها الأسرة للعمل فى الأفراح والمسابقات وهى فى الثانية عشرة من عمرها جوبت قرى زهوج مسمر من أسوان إلى الإسكندرية، فزاد رصيدها من الخبرة وأصبح الصوت الصغير أكثر نضجاً حتى إذا ما تم افتتاح الإذاعة المصرية فى المادى والثلاثين من مايو عام ١٩٣٤ قرر للفنان مدحت عاصم المشرف على الموسيقى بالإذاعة والمؤمن بمرهية هذا الصوت أن يمنح لولوى مراد فرصة الغناء عبر ميكرفون الإذاعة أسرعياً، فحقق لها ذلك قدراً لا بأس به من الانتشار وهى لم تزل بعد فى السادسة عشرة من عمرها .

وثأتى فى هذه الأثناء نقلة مهمة أخرى رست نجاح لولوى مراد، فقد كانت المطلة بهيجة حافظ ترغب فى تقديم نسخة ناطقة من فيلم «الضحايا» الذى كانت عرضته صامتاً بسيما الكوزمو، فى الأول من ديسمبر عام ١٩٣٢ على الرغم من أن لولوى «أولاد الزنات» و«السيدة القزوة» كانتا قد عرضتا لطفلين قبل ذلك التاريخ بعدة أشهر، وفكرت بهيجة حافظ ملنجة الفولم أيضاً فى إضافة أغنية فردية للفيلم فاخترت بالاتفاق مع إبراهيم لاما مخرج الفيلم، صوت لولوى مراد للفيلم بهذه المهمة دون أن تظهر صورتها على الشاشة، وبالتالى غنت لولوى مراد أغنية بطوان يوم الصفاء تثير مقدمة الفيلم إلى أنها من تأليف حسين حسنى المانسترلى ومن أنجان بهيجة حافظ تكن للظن الأغلب به أنها كانت من أعنان أحد الملحنين المصحرفين، وتم عرض الفيلم فى الخامس والعشرين من فبراير عام ١٩٣٥

وليس في عام ١٩٣٧ كما ذكرت معظم المصادر التي أرخت لحياة كل من بهيجة حافظ وإيلي مراد.

وظلت إيلي مراد مدة ثلاث سنوات بعد هذا الفيلم تنتظر فرصتها في السينما حتى جاءتها على طبق من ذهب على يد صديق وأندما المغرب محمد عبد الوهاب الذي رشحها للترقيف أمامه صرخوا وصورة هذه المرة كبطلة لثالث أفلامه «بحيا الحب» سنة ١٩٣٨، وكانت لإيلي مراد هي ساندس مطربة تظهر كممثلة على شاشة السينما بعد نادرة بطلة فيلم «أشودة الفوائد» من إخراج ماريو فصولي سنة ١٩٣٧، ومثيرة المهديّة بطلة فيلم «الغندورة» من إخراج ماريو فصولي أيضاً سنة ١٩٣٥، وتجاهة على بطلة فيلم «دموع الحب» من إخراج محمد كريم سنة ١٩٣٥، وأم كلثوم بطلة فيلم «ورد» من إخراج فريز كلرامبي سنة ١٩٣٦، وروحاء عبيدة بطلة فيلم «وراء الستار» من إخراج كمال سليم سنة ١٩٣٧، لكن المطربة الناشئة إيلي مراد التي لم تكن قد حققت شهرة المطربات الخمس السابقات عليها تلوقت عليها جميعاً سيمانياً وعابرين جميعاً أيضاً كمطربة باستثناء أم كلثوم.

واستثناء محمد عبد الوهاب فإن أحدًا لم يكن يترقب النجاح الذي حققته إيلي مراد في السينما بعد فيلمها الأول «بحيا الحب» الذي عرض بدار سينما رويال في الرابع والعشرين من يناير عام ١٩٣٨ حيث ظن الجميع أن مصير هذه الفتاة ذات العشرين ربيعاً أن يكون أفضل من مصير بطلي عبد الوهاب السابقين في فيلمي «الوردة البيضاء» و«دموع الحب» سميرة خلوصي وتجاهة على، والفنزيوب أن هذه اللتان اللتان ثبوت خطوه لم يكن فقط من جانب الجماهير والناداد وإنما كان أيضاً من جانب محمد كريم مخرج الفيلم الذي لم يكن راضياً في بادئ الأمر عن ترشيح عبد الوهاب للإيلي مراد ولا عن أدائها التمثيلي بوجه عام، وقبل المخرج محمد كريم في مذكراته التي أعدها محمود علي:

«... لاختار محمد عبد الوهاب أن تكون البطلة التي تعمل معه في فيلم «بحيا الحب» مطربة، وريخ أنسة لسمها إيلي مراد، وبقي أن تجنبي لاسيما من ناحية القول، وإما رأيها في منزله وافقت على قوامها باستثناء جزء من جسمها لا حيلة لها فيه، وتذكرت أنني رأيها في حفلة خاصة تكلني على تخت من بعض الآلاتية، وأني سررت من صورتها، وكان والد الفتاة - وهو المغرب زكي مراد - قد زارني وأوصاني بابلته... ووجدت إيلي مراد خجلي إلى أبعد حد ولكنها متحازة بالطرف والأدب، ولم تكن لديها حاسة التمثيل ولا بد من تعليمها طريقة للتعبير بالوجه والحركة، ثم بعني محمد كريم في موضع آخر من مذكراته قائلا:

«... كانت إيلي مراد أنسة وديعة، خجلي إلى أبعد حد، ضعيفة في التمثيل إلى أبعد حد أيضاً، ولعل سبب ضعفها كان راجعاً إلى خجلها اللامتناهي، كانت تخرج حين تصحك، كانت تقول الكلام ثم تفرج شفها عن ضحكة خافتة فاضطر للاستعانة بغطاء من الكومبارس لسجل لها صوت الضحكة وأضعه على صورة إيلي مراد... وكانت تعتمد أني قاس عليها، وكانت تتصور في كل ملحوظة أبدوها لها مترياً من مشروب اللصوة التي لا مبرر لها».

المعلم الأول

غير أن الأثر الذي حققته إيلي مراد بنجاحها في فيلم «بحيا الحب» كان من الممكن أن يتجسر في الهواء لو أن تلقفها مخرج آخر كان أيضاً يبحث عن مثله، هذا المخرج هو توجو مزيهي (١٩٠١-١٩٨٦) الذي أخرج لها عام ١٩٣٩ فيلم «ليلة مطربة» بعد أقل من عام على ظهور فيلم «بحيا الحب»، ثم أتبعه بأربعة أفلام متتالية هي: «ليلة بنت الريف» ليلي بنت محروس، ليلي، ليلي في الظلام، وكسان توجو مزيهي يهودي مصرياً من أصل إيطالي بدأ نشاطه السينمائي في الإسكندرية في أواخر العشرينيات، وكان يسعى على ما يبدو لصنع نجوم من اليهود بين ممثلي السينما المصرية بدليل أنه قدم ممثلاً كوميدياً يهودياً اسمه

شالوم، وأسد إليه عدة بطولات منها فيلمان يحملان اسمه هما: «شالوم الترجمان» سنة ١٩٣٥، و«شالوم الرياضي» سنة ١٩٣٧، إلا أن نجاح توجو مزيهي مع شالوم لم يكن بالصورة التي ترمي طموحه وتقدم وجوده للسينمائي، وكان لابد من البحث عن اسم يهودي آخر يحقق له أهدافه، ولم يكن هذا الاسم سوى إيلي مراد خاصة وأنه أدرك بحسه اللغوي أنها تملك كل مقومات النجاح والتميز إذا ما تم توجيهها للتوجيه الصحيح، وهذا ما فعله توجو مزيهي بالضبط.

واستطاع المخرج الذكي أن يحقق بحسب أفلام إيلي مراد كل أهدافه، فقبل فيلم «ليلة مطربة» سنة ١٩٣٩ كان مجرد مخرج قدم ستة عشر فيلماً خفياً معظمها من بطولة على الكسان، وبعد هذه اللججيات الدورية مع إيلي مراد أصبح توجو مزيهي اسماً كبيراً في عالم الإخراج السينمائي حتى بعد ترفعه عن العمل سنة ١٩٤٥ وتكلى الإشارة إلى أنه من بين واحد وثلاثين فيلماً أنتجها المخرج توجو مزيهي على مدى تاريخه لا يتوقف نقاد السينما ومترجموها إلا أمام أفلام إيلي مراد الخمسة وفيلم «ساعة» الذي أخرجه للسيدة أم كلثوم عام ١٩٤٥ قبل أن يعتزل الإخراج في مصر.

أما قوما وبعض إيلي مراد نفسها فقد حقق لها توجو مزيهي كل شيء حيث لقتها كل حرافات التمثيل وأزال عنها الشغل الذي تحدث عنه من قبل المخرج محمد كريم، وأتى لها بكبار ملحنى زمانها فأصبح صوتها أكثر نضجاً ورسم شخصيتها السينمائية التي ظلت تلازمها في معظم أفلامها السبعة والعشرين، وهي شخصية الفتاة الأرستقراطية ابنة الطبقة الراقية حتى وإن كانت فتاة أرستقراطية باسمة كما في أربعة من أفلامه الخمسة أو أرستقراطية مزجة كما في غالبية أفلامها مع المخرجين الآخرين، وكان هذا كفيلاً بترسيخ وجودها اللغوي وديانة عصر إيلي مراد في السينما المصرية للدرجة التي جعلت أربعة من أفلام توجو مزيهي الخمسة تحمل اسم إيلي جعلت مخرجين آخرين بعده يسيرين في الاتجاه

الإشارات والتبنيات

نفسه فيما تعد حالة فريدة بين كل نجوم السينما العربية وليس السينما المصرية فقط.

وإذا كان توجو مزياني قد أرسى دعائم نجاح ليلي مراد فإنها كانت على مرعد جديد مع نهج من نوع آخر، ثم لقد كان نجاحها مع أنور وجدي بداية من فيلم «ليلي بنت الفقراء» الذي عرض بسينما ستوديو مصر في ١٩٤٥/١١/٥ أشد انفجاراً وأيقى أثره لأنه لم يكن نجاحاً فنياً فقط وإنما كان أيضاً نجاحاً جماهيرياً منقطع النظير بتجديد السينمائيين أنفسهم، نجاحاً جعل من ليلي مراد ولعدة عشرين سنوات (١٩٤٥، ١٩٥٥) أول نجمة شبك في تاريخ السينما العربية، وإحدى ممثلين فقط على مدى سبعين عاماً في عمر السينما في مصر ويذهب إليهما الجمهور لمشاهدة أفلامها دون النظر إلى أي عنصر فني آخر في الفيلم، أما النجمة الأخرى فكانت سعاد حسني في التسلية وحتى منتصف السبعينيات.

لقد أدرك أنور وجدي أنه أمام إرثه يمكن أن يتوكل له ذمياً لو أحسن استغلالها، فلماذا لا يفعل وهو العالم بكل فنون السينما من تأليف وتحويل وإخراج وكتابة، وهو أيضاً أسنان الدعاية البارحة الذي لم يفتش له فيلم من إنتاجه؟ وبالفعل أحسن أنور وجدي استغلال كل شيء في ليلي مراد ووظف إمكاناته الفنية بأسلوب المستثمر الذكي فقلتها من مرحلة الأداء المولدرامي إلى خيارات المحدودة عند توجو مزياني في إحدى مرحلة الحورية والانطلاق وتذرع الأدوار حتى لو كانت داخل إطار لفئة الأرستقراطية مثلاً حدث في أفلام: «ليلي بنت الأغنياء» و«عطر» و«غزل اللبائن» و«بنت الأكابر».

لكن الأثر الأهم الذي أحدثته أنور وجدي في مشوار ليلي مراد هو أنه أعاد بهذه النقلة الفنية صياغة علاقتها بجمهورها حيث ساعد تحديها من قيود الرقار الشكلي عند توجو مزياني ثم كمال سليم في فيلم «شهداء الغرام» عام ١٩٤٤ على أن تصبح أكثر تبسماً وإقترافاً من جمهورها لتجدول إلى نجمة للامة وليست مجرد مطربة أو ممثلة ناجحة، وهذه العلاقة

الجديدة بين ليلي مراد وجمهورها هي التي ساعدت السخرجين الآخرين على النجاح معها أيضاً حتى لو كان ذلك بدرجات متفاوتة: بركات في «شاملي الغرام»، و«ورد الغرام»، و«من القلب للقلب»، و«يوم صف شاهين في» «سيدة القطار» على سبيل المثال.

لماذا نجحت؟

ولأن الاستمرار في النجاح لا يمكن أن يحكمه منطق الصدفة فإن هناك بالتأكيد أسباباً عديدة وراء شيز ليلي مراد واحتلالها لهذه المكانة على مدى عشرات السنين، بعض هذه الأسباب يخص ليلي مراد نفسها وبعضها الآخر يتعلق بالجو العام الذي ظهرت فيه، وأول هذه الأسباب هو صوت ليلي مراد الذي فتح لها الطريق لأي نجاح حققته بعد ذلك، ورغم أننا لا نستطيع القول بأنها كانت تتمتع بقوة صوت أم كلثوم أو مساحة صوت أسفهان فإنها كانت تمتاز بجمال صوته خاص من ذلك النوع الذي يشعرك بأنها لا تغنى، أو أنك تستطيع أن تغنى معها، كان صوتاً يربط له عامة الشعب ولا يرفضه جمهور الصالات، ومع هذا فهو لم يكن صوتاً ضعيفاً أو محدود المساحة، ولقد صعدت أغنية «مايلي أمل في الدنيا دي» أو «دالوج» بحسبى بقرى على سبيل المثال لذلك أبعاد مساحة صوت ليلي مراد من أقل قرار إلى أعلى جواب بما يوازي «أكتافين موسيقين» تقريباً، وهي مساحة تجعل صوتاً مدنياً ومرناً مثل صوت ليلي مراد قادراً على التحرك بتلقائية ويسر بين منطقتي التجنيز والسريراني، أما عن أسلوب أدائها الغنائي فقد جمع بين الرقة والشاعرية من جانب والحورية والمرح من جانب آخر، وهي ميزة لم تتمتع بها - في رأيي - من بين مطربات ذلك الزمان سوى ليلي مراد وشادية بقدرتهما الفائقة على التلويح للصوت حسب مقتنيات السياق الدرامي.

وبالتأكيد فإن كل هذه الصفات التي امتازت بها ليلي مراد المطربة جعلت صوتها لائقاً ومناسباً لتقديم كل ألوان الغناء الدرامي والمطلق، الرصين والخفيف، التقليدي والمطور، الشرقي والبحت والغربي

الإتساعات والشكل، وهي في هذا كله لم يتخلف مستوى نجاحها بين ملحن وآخر من أول داود حسني وذكريا أحمد وحتى منير مراد ويليغ حدي ومرزوق رياض الشهابي ومحمد عبد الوهاب ومدحت عاصم ومحمد القصبجي وأحمد صدقي ومحمود الشريف ومحمد فوزي على الرغم من اختلاف هؤلاء في مدارسهم الموسيقية وأساليبهم اللحنية.

هذا عن ليلي مراد المطربة، أما ليلي السمكة فيجدر تخلصنا من خجل وقلة خبرة الأفلام الأولى استطاعت أن تكشف عن موهبة حقيقية لا أقل في فنون التلخيص ولكن في نقل الشخصية على شاشة السينما، موهبة جعلت مشاهديها لا يفرقون بين عبقريتها في الغناء وبينها في الأداء التمثيلي ولا يشعرون بأنهم محسطنون لتصلها كمنظمة من أجل جمال صوتها، وهي الحالة التي صاحبت كل المطربات الممثلات اللاتي ظهرن على الشاشة من أول أم كلثوم وفيريز وحتى مطربات هذه الأيام، والاستثناءان الوحيدان كانا ليلي مراد وشادية.

وكما قلنا سابقاً فإن ليلي مراد ظهرت في ظروف فنية مختلفة ساعدتها على تحقيق هذا التقدّم من التفرّد والنجاح، فمفضلنا عن تهوؤ الأذن العربية لاستقبال صوتها ولونها الداخلي بالذات التي أحدثها سيد درويش ثم عهد الوهاب والتقصي من بعده فإنها ظهرت على شاشة السينما في وقت لم تكن هناك أي نجمة كاسمة لهذا الفن الحديث نسبياً، وكانت ليلي مراد موهبة بالتأكيد لهذا هذا الفراغ خاصة وأن منافستها السينمائية الوحيدة كمطربة ممثلة، وهي السيدة أم كلثوم لم تكن غزيرة الإنتاج إذ قدمت على مدى أحد عشر عاماً ستة أفلام فقط واعتزلت التمثيل نهائياً بعد فيلم فاطمة سنة ١٩٤٧ تاركة المساحة ليلي مراد التي كانت تعيش في هذه الفترة أزهي سنواتها الفنية، وارتفع أجورها إلى سبعة عشر ألف جنيه من جنيهات الأربعينيات دفعا المخرج والممثل حسن رمزي نظير قيامها ببطولة فيلم «خاتم سليمان» في العام نفسه، وفيما

شرفية ليلي مراد نورا أمين

أعرف الآن - بعد أن أصبحت في المشرفيات من عمرى - أن الأماطير الرومانسية السيمائية التي كانت تنجح وحدها في الاستحواذ على خيالى وتنكسر على حكايات جدتي المدهشة، كانت كذلك بفعل تقنيات وسائل خفية على من يشاهد فيلمًا، وكلها عوامل ترجع إلى العلم والصناعة، ولم تكن يومًا جزءًا من عالم السحر والأحلام الذى ينتهى بها الحال إلى الرسو فيه رغم كل شيء، فلكه المرأة التي قضيت معظم طفولتى وبعض صباي ألقها إلهة ما أو أسطورة رومانسية أقرب إلى شخصيات الجمال الدائم، و«بياض الثلج»، بالذات الذى يشع من وجهها كلما ظهرت على الشاشة للدرجة التي تكفي معها درجة إضاءة الصورة بأكملها، بل وبشكل المثاليين زملائها وإيقاع المشهد وشريط الصوت وزاوية التصوير وبحجم اللقطة، تلك المرأة لم تكن إلا نتاج مؤثرات الفلاتر وملا وكشافات الإضاءة وتقنيات المخرج، أو بالأحرى خياله، وجهه الرومانسى. وفي الواقع كانت امرأة عادية.

ليلي مراد كانت هي تلك المرأة الوحيدة التي كان يشع منها هذا الكم من اللذة، مثل الأنبياء (في الأفلام طبعًا)، تلك الصوت الملاكى. فما زلت أحب أن أصدق أنها ساعدت الفيلم والمخرج بقدر لا يستهان به حتى تظهر في النهاية في تلك الصورة، وأعتقد أنه ينبغي أن يحمل الممثل أو الممثلة مقومات أو إمكانيات ما كلمة تكون هي الأساس لعمل المخرج بعد ذلك، لذلك فقيمت أية ممثلة تخضع لأسلوب تصوير ليلي مراد، تستطيع أن تبدو في النهاية ممثلة، حتى لو كانت ما ترحى به ليلي أقوى مما

يخص مدافستها الأخريات فلم تكن أى منهن قد حققت شيئًا يذكر، فعندما ظهرت شادية في أول أفلامها «العقل في أجازه» سنة ١٩٤٧ كانت ليلي مراد في قمة مجدها الفني إضافة إلى أن شادية كانت بحاجة إلى عدة سنوات أخرى حتى تطلق من مرحلة الأدوار المساعدة والخفيفة إلى مرحلة البطولات المعلقة، أما ثور الهدى التي بدأت مشوارها للفيلم «جمهرة» من إخراج يوسف وهبى سنة ١٩٤٣، وصباح التي ظهرت بعدها بعامين في فيلم «القلب له واحد» من إخراج بركات فقد عصمت مصيرية ليلي مراد وخبرتها الأطول عمرًا المنافسة لصالحها.

بعد الاعتزال

وحينما اعتزلت ليلي مراد التمثيل بعد فيلم «الحبيب المجهول» سنة ١٩٥٥ كانت في قمة تألقها وبنشاطها الفنية، وفشلت كل المحاولات بعد ذلك لإثباتها عن هذا القرار المصيرى الذي ظلت درامه الحقيقية غامضة حتى اليوم لمضيق إلى ليلي مراد علامة استفهام أخرى ساهمت في تكثيف حضورها الدائم في الأذهان رغم غيابها الأربعة عشر عامًا، ولم يكن ذلك فقط وراء بقاء ليلي مراد في الذاكرة الفنية وحفاظها على مكانتها المتفردة، فالغرض الذى تركته ليلي مراد باعزالها لعمل السينمائي لم تستطع واحدة أن تتلاءم، وحتى شادية كانت مزمنة لذلك راحت تتنازل مع سنوات السينمات عن مهارة من مهاراتها وهي اللغاة، ولقيم ببساطة عدة أفلام كمقطعة فقه، ومن ثم أخفقت الطريقة المعلقة القادرة على تقديم سيدات خاتمة تلك التي كانت تقدمها ليلي مراد لتظل هي النموذج الأمثل لبطله للفيلم الغنائى الذى اخفى هو الآخر برحيل النموذج المقابل للطرب الممثل بين الرجال، وهو الفنان عبد الحليم حافظ.

وهكذا عصمت موهبة ليلي مراد ونكايتها للفنى ونكاها الذين تعاملوا معها والمهاضوف الفنية والعامية التي ظهرت فيها وتلك التي صاحبت قرار اعتزالها وأيضًا تلك التي واكبت سنوات أحداجها على أن تضمن لها البقاء والغد في الذاكرة الفنية وأن تجدد جمهورها جيلًا بعد جيل.

هى عليه بالفضل، لذلك أيضًا كانت هي المرأة الوحيدة صاحبة سلسلة أفلام باسمها، ولم يارها في ذلك إلا إسماعيل ياسين، (ليلي بنت الرب، ليلي بنت الفقراء، ليلي بنت الأغنياء، ليلي بنت الأكابر)، ووصل أجراها في فترة ما إلى ما يعادل ميزانية إنتاج فيلم باكمله في ذلك الوقت.

وبعيدًا عن المشاهدة من موقع الطفولة (وهو موقع معقد في حياة كل مخرج سينمائي وممحر)، وبعدًا عما أحب أن أصدقه وما أحب، لا يمكن أن ننكر لحظتين خالدين في ذاكرة السينما تبدو فيهما ليلي مراد أسطورة فنية، وفي الوقت نفسه كالنكا خاصة من خارج المجتمع الفنى وعالم التمثيل النضوى: اللحظة الأولى يمكن توثيقها كالصورة الفوتوغرافية أو الـ Snap-Shot، وهي اللقطة التي تختمت فيها ليلي مراد الجيجار وتعدد على الفراش وهي تبسم وعندها الكاميرا تصورها من أعلى (فيلم «غزل البنات»)، إنها لقطة لا يمكن أن نلقتها عندما نتحدث عن الفيلم الغنائى، لأن هذا الوضع الذى تبدل فيه ليلي وأسلوب تصويرها أو تكوين الصورة ككل أصبح بمثابة صورة مثقفة لا تعمل فحسب دلالة الزمان والمكان اللذين يصورهما الفيلم عامة وتلك اللحظة فيه خاصة، بل تصل دلالة أخرى أوسع، وهي التي يفرج فيها فيلم ليلي مراد الغنائى الرومانسى من حيزه الزمنى ليصبح نموذجًا شاملاً لهذا النوع بأكمله، لكنه نموذج يرتبط قبل كل شيء بليلي مراد، من هنا وفي حدود ذلك المثال، تصبح ليلي مراد بورتقة أو بأشرف نموذجًا لوعبة ما من الفيلم الغنائى الرومانسى بسبب عملية الربط التي تجرى في ذاكرة المشاهد بين صورتها وهذا العالم. (ولا ننسى بالطبع وضعها كمطربة تخصص هذا إلى موسيقية حاملة).

لكن اللحظة الأخرى الأكثر دلالة من وجهة نظري هي تلك اللحظة التي تكررت مرتين حيث تقف ليلي في شرفة غرفة نومها (في «غزل البنات» و«شحات الغرام») تقف، وفي أسفل، في الحديقة، في الليل، يقف العاشق اللولمان الذى هو إسماعيل ياسين (الذى يشاركها

«الليبي»

أسماء عبد الفتاح

قلت سيهوني قاموا شالوني ..
والقالبين مسبح جناحين، حملا
لئلي مراد إلى حيث لا يمكن أن نراها، لكننا
سنظل أبداً نستمع بصوتها، ونحتفظ في
ذاكرتنا بصورتها الزائفة كمطربة، «ليدي» لن
نتكرر.

ولا أجد في العربية كلمة بديلة لـ «ليدي»
الإنجليزية، التي تعني الرفار والاحترام
والأناقة، والجمال أيضاً، وعالمنا من السحر
والبهاء ذهب ولن يعود.

لم ير لئلي مراد يوماً .. أو فيلماً ..
مسيبلة أو مهبيلة، أو «مكوشة» مثل
مطربات هذه الأيام، وحتى عندما كانت
تخلد دور الفقيرة، كانت تبدو أنيقة
وجميلة، وكنا نصدقها ونحبها، ونسئل.

وكنا صغاراً لتعجب من قدرة لئلي
مراد على أن تفتي وهي تبسّم، ولا تكاد
تفتح فمها إلا بمقدار، ولم تكن ندرك أن للفن
الجميل جميل في كل شيء، وليس من
الافتراض أبداً أن تفتي المطربة وهي تتعذب
وتعذبنا وتؤذي أذننا وعيوننا أيضاً.

وكنا صغاراً نسمع أن لئلي مراد توضع
فمها بأحمر الشفاه لصفرة الشدبد، ولم تكن
ندرك أن سحر فم المرأة من مقاييس جلالها،
ولم تكن ندرك أن هذا «الفم» تحديداً تخرج
مده أصوات اللابل والكاراي.

وكنا أيضاً لا نفهم أغنيات لئلي
مراد، لكن كنا نستمع بها، كنا نستمع
ونبهر، ويتعامل ما هذا الكائن الأسطوري
الغمي «لذي بصحرك» بالأبيض والأسود
ويملأ الدنيا سحراً وجمالاً.

كنا صغاراً وكبرنا .. وعندما كبرنا
رحلت لئلي مراد. ■

مفتاح لتفسير هذا الوضع رمزياً من حيث إن
لئلي تحتفظ بمكانة خاصة في عالم الفن
والجمهور على السواء، وهي مكانة خاصة
لأنها توضع في مستوى خاص بها وحدها
فنياً ونحومياً، وهي خاصة أيضاً لأنها غير
ملتزمة إعلامياً ولها وضع ما خارج المجتمع
الفني نطلق عليه «الحزلة» لكنه - بوضوح -
يعتبر وضعاً عادياً لأن الذي تتخذه إنسان قبل
أن يكون فنناً، أراد الحفاظ على خصوصيته
والصانحة خارج إطار النجم/المسلة، وربما
قادنا ذلك - وفق القواعد المنطقية التقليدية -
إلى اعتبارها إنساناً مهماً أو هامشياً إلا أننا
أزعم أن هامش لئلي نجح في أن يصبح
مركزاً لأن أكثر إنسانية وأقل غوغائية
وانتهاكاً للمرأة، احتفظت لئلي لنفسها بشرة
رائعة تقدم منها للجمهور - أو تجذبه ليقف
معها فيها - شخصيات من عالم اللوحة
والشقاوة والرواية والألفة والمثالية والأمانة،
فلم تود شخصاً شديداً أو مدحرة أو شرسة،
وعظمت دائماً لتحدث بجملة صوت شديدة
الألونة وحالة هي عالم آخر من الدلالة
المرتبطة بصوت المطرب حينما يودي
مقاطع حوارية ليصبح ممثلاً بصوت
مطرب. هكذا يمكننا القول بأن لئلي لم
تستعمل أبداً للتخيل بوصفه فن انتهالك حيث
لم ينتهك التمثيل حياتها الخاصة، ولم
تكتسحها شخصها نفسياً، ولم تقدم جسدها
وصورتها رعاة لحيوات تجسدها على الشاشة،
ولم تستعمل للعبة النجومية التي يصيح للمرء
فيها إلى جانب عمله مادة إعلامية لها
سحرها تقوم حولها شبكة من علاقات العرض
والطلب الجماهيري. نجحت لئلي من هذه
الفنائج كلها ربما لوجود مخرج يشقها نقل
عشقها إليها على الشاشة ويده في نفوسنا -
أنور وجدي وربما لأنها عملت مع عدد
محدود من المخرجين (توجو مزراحي -
يوسف وهبي - حسين صدقي -
فطين عبد الوهاب - أنور وجدي)،
وربما لأنها قسّ النهاية خرجت علينا من
شرفة خيال، حكايات طفرافية أسطورية ظلت
نظفها وتحميها - لتحبها أكثر ونحبها - إلى
أن عادت إليها ملائكة وحالة. ■

الغناء في دريسو، ومن المدهش ليس تكرر
مفردات مشهد عاطفي في فيلمين اللبلة
نفسها، فالشرفة كانت دائماً منظرًا مناسباً
لمشاهد المحبين منذ شرفة «جولييت»
(روميرو وجولييت، شكسبير)، وكذلك فكرة
أن يدور هذا المشهد في الليل، ويكون المحب،
الرجل وإقفاً في حديقة منزل الحبيبة التي
يلبغى أن تكون هي في الشرفة بأعلى بينما
هو أسفل ينتظر ظهورها أو يحاول جذب
انتباهها لتخرج إليه، لكن المشهد حقيقة هو
أن تكون الشرفة التي تقف فيها لئلي مراد
في الفيلمين الشرفة ذاتها أي أن أحد العناصر
المنظرية في الفيلم، أو في الصورة - وهو
الديكور - تكرر في «غزل البنات» و«محات
الفرام»، كما لو كانت هذه الشرفة - سواء
كانت حقيقية أي جزءاً من بيت جرى فيه
التصوير في الحالين، أو كانت قطعة ديكور
مشيدة لإنتاج الفيلمين في الاستوديوهات -
هي شرفة لئلي مراد، العاطفية اللغائية
الخاصة بها، أو من مكمالات شخصيتها
كليلى مراد، تلك الشخصية الواقعية التي
تلازمها في جميع أفعالها كثيرين للشخصية
التي تزيدها وملازم لها لا يمكن أن يتفصلا،
وفي تقديرنا أن هذا الاختيار يرجع أولاً
وأخيراً إلى أن اللبلة هي لئلي التي تحولت
من ممثلة ومطربة إلى أسطورة في ذاتها
ومحور لأفلامها لذلك أمكن تكرار الشرفة
الذي هو تكرار نادر الحدث إلا مع أسطورة،
وإذا كانت هذه الشرفة تصلح لتكون حقة
وصل بين فيلمين، وأداة لتفسير في وضعهما
في سلة واحدة أو يقيم بينهما صلة قرابة،
ما، فإنها تذهب بنا في النهاية إلى التسليم
بشكل ما إلى تفوق لئلي الإنسان الأسطورة
هذه المرة على الشخصية التي تزيدها،
ويرجع هذا التسليم أنها على مدار تاريخها
الفني كمطلة قد قدمت أدواراً هي في أغلبها
تتبع على شخصية واحدة فيما يبدو وكأن
أدوارها بمثابة امتداد متخيل أو «فني»
لشخصيتها الأصلية والتي أفادت بالتدريج
كمصدر نفسي وشكلي في تشكيل شخصياتها
السيميائية وفي تكوينها من البداية، حتى
أصبح مجرد ظهورها قيمة أساسية في
الفيلم لكن «شرفة لئلي مراد» هي أيضاً

ليلى مراد أو يمامة التفريد في السينما المصرية [توثيق وتعليق]

فرج العنتري

قلتساق بعض الأفلام الأدبية إلى وصف ليلى مراد حيناً وبالتفادرة المزينة، وآخر باسم سندريلا المسكية، لكن قلمى الموسيقى - وهو بارزاً فوض حجرة ليلى بالإشعاع اللغوى من تبع خالها الريد - لا يحد ترجمة أكثر صدقاً عن هذا التأثير المعترف به أدبياً وموسيقياً من تسميتها بقلب «يمامة الخنجرية»، تبعاً لما تفرد به لأدائها لأغاني السينما المصرية طوال سبعة عشر عاماً. بدءاً ببلبلهم «يماما الحب» في سنة ١٩٣٨ وانتهاء ببلبلهم «الحبيب المجهول»، في سنة ١٩٥٥.

أسميها إذن «يمامة التفريد» عن جدارة وإلحاح إلصاق صفاتى الحزن وكسر الخاطر - والشر بعيداً - بطابع حناجر السوبرانو الخفيف Light Legebe عدد كل من عزيزتينا **فيروز** و**نجاة الصغيرة**، وأجندى فى منتهى السعادة كلما قرأت عن أن المعلن المبدع محمد القصصى الذى عرف ليلى طويلاً واحك بها ملحقاً ومدرها طويلاً صمرها المهنى، قال عندما سألته السائل من رايه فوجعن نشدن لآحانه فأجاب بصراحته المعروفة بأنه وجبهه فى مثيره المهدية قوة شخصيتها، وفى أم كلثوم لباقتها وذكاءها وبديعتها الحاضرة وشخصيتها القذة، وفى نعيمة المصرية ثباتها وطيبه قلبها، وفى فاطمة قدرى قدرتها فى المحافظة على

(الرحدة) «ببى الإقناع»، وفى فتحية أحمد تقديريها لجميع الفنانين، وفى نجاه على وبعثها، وفى ليلى مراد مرجحاً!! وفى أسمهان كرمها الذى بلغ حد الإسراف وراجع من فضلك عند محمود كامل ما جاء فى كتابه عن «محمد القصصى حياته وأعماله بالصيغة ١٠٣» الهيئة المصرية العامة للكتاب وللشركة ١٩٧١، ولعلى أستطيع أن أتحاز تماماً لرأى القصصى بالاستناد على مسرح ليلى فى فيلم غزل البنات و«شقاوة» مماكستها للاستاذ حمام بعث «الزغلول» وترافقها معه بالأبدهوز حتى كلمن، وفى إيقاعية من الأنغام الغامرة الطروب لمحمد عبد الوهاب والغنى المسبوقة، والى أعادته له شباب عمره السهنى مع ليلى مراد!! وحقا، لقد غارت القفيدة دنيانا يوم الثانى والعشرين من نوفمبر الماضى، وأن رحيلها الذى لم تكن تفرقه أسبانيا بأندلس من الأسى الموع، لكن التعبد لأثرها الغنائية هو الذى ينبى أن يقصه نقد النقاد بمعابر الإبداع والوجود لا عبارات الحزن وأوصاف الأعداء!! ونحن إذا ما بدأنا هذا التقديم، لزماً ألا ضرورة للتعريف على كافة المطالب اللغوية التى يتعرض تفرقها فى «فلساني الأداء» Per-formers ومنهم أى معنى وأى مغنية، وسجد فى مقدمتها ضرورة الختم من العطاء الأريانى بحجرة غنائية لا بحجرة كلام!! ولتتمتع أيضاً لسلامة أجهزة الحلق واللفظ، وظهرها من «الخفف» ومن «تهدئ» الأسنان ومن «لغة» الصوت، وهذا إلى جانب التحاز لذاكرة موسيقية musical memory واسعة المخازن، وإلى جانب التمرس للدائم والكافى بالتدريب على اقتصاديات النفس الغنائى Breathing، وتخدم مخزونه فى الزور من منطق الحجاب الحاجز Diaphragm عبر التجويد للصدرى وتجاريه الدماغ إلى أوتار الحنجرة، ويبحث لا ينتظر منه أن يقع فى مطب أخذ النفس بين الصفة وموصوفها، لأن يشوق بالنفس شهيقاً، وإنما يخلصه اختلاسا فى مداخل الميارات والحمل. ثم يكون عليه أن يكرر ثلاثة النص الشعري حتى يستوعبه ويتعرف فيه على مقاصد

الشاعر، وأن يستمع بعد ذلك إلى تلحين النص ليدبين فى سياق مواقع التشطير والوقف، وإيحاء بالذات انفعال الذروة المسلحة وطريقة الاختتام بغير إعياء أو وهن. فإذا ما تم كل هذا للمغنى أو المغنية، سيبحثى عليه أو عليها أن يضع إمكانات حنجرتها فى خدمة الأغنية بأدلا أفضل ما فى خبراته ورؤاه الموسيقية لإخراج التنغيم حسب مقادير التدوين فى كل نغمة، ووفق ما لكل جملة أو شطرة من توقيع، وكما يتوافق أدائه للنص مع مقاصد المؤلف والمعلن أربعا وعشرين فيرباط وهذا هو كل الشئ المطلوب.

وفى مجال التعامل بالأغنية السينمائية سجد أن إخراج هذا النوع من الأداء محكوم تماماً بكتاب البعد الملائم بين غير المغنى أو المغنية وبين المايكروفون الموصك، وبالمرعاة التى تجعل مدة الأداء محسوبة بالدقائق والقررة لكل أغنية، فلا تكرر بعد ولا إعادات «على الكوب»، ولا أن يتباطأ المؤدى عن «شهو الطغوى أو يسرع» أو أن يتجاسر سيادته فريدخل على النص الغنائى ما ليس فيه! وكل هذا يمكننا وبالاعتماد، أن نصادق على شهادة الجماهير المصرية والعربية ومعها كتابات النقاد بصلاحيه «السوبرانو الخفيف»، ليلى مراد للفناء، وبأنها تتمتع بهيمة حنجرية فريدة فى الوداد الحرصى، وفى المساحة التى لا تسمح كثيراً لأداء تعابير المسرح الغنائى من الأرياء والأوبريت، وإنما للأخذ والرد بالتفصيلات ويصور الشعر القصيرة فى منظومات الثلاثين، وبأنها - تبعاً لما سمعنا منها وتحدثنا - وجدناها قد تفرقت بالتخصص فى هذا اللون السينمالي بدءاً من فيلم «يماما الحب» مع محمد عبد الوهاب فى سنة ١٩٣٨ إلى الفيلم السابع والعشرين عن «الحبيب المجهول» فى سنة ١٩٥٥، وهو الفيلم الذى اعتزلت بعده للتفرغ لتربية أولادها الصغار فيما صرحت به إذاعياً.

ولحن إذا ما رحناً نتجعب المراحل فى نشاطها المهنى، وجدناها قد تلتقت التدريب الغنائى الثلاثى فى أسرتها الموسيقية المعروفة بدءاً من سن الثانية عشرة، وأن الصائقة

الإشارات والتبنيات

المالية التي أمت بذورها هي التي دفعت بها دفعا إلى سوق اللقاة بالأجر في الأفراح وفي الحفلات، وإلى الجوال ببضاعتها وتحت رعاية أبيها في قرى الصعيد كافة، ومع تخت تقليدي تولى فيه ضرب العود بمذاك للفنى الواعد رياض السنهات، فأخذ كامل فرصته في التعرف على إمكانات صورتها مساحة ولوا بمقدار ما تعودت، هي على تعويدها، الكاشفة في اللازمات وفي مصاصيتها للسائد يرمض من الأدوار والطاقات، أو في حالات التسجيل على الأسطوانات التي كان والدها يدبر أسر تماقاداتها. ثم تأتي لها أن تدخل الأناعة عند نشأتها لتزدى رجة أسبوعية من لقائه، وأن يستمع إليها محمد عبد الوهاب في سنة ١٩٣٧ فيضع عينه على صورتها ويتماقد معها بالتالي على البطولة أمامه - مرة واحدة - في فيلم بحيا الحب، برغم اعتراض المخرج محمد كريم وإدعائه بأنها لاتصلح للسنيما! وفي هذا الفيلم الأول استمع الناس إلى أغنية «أما أرق النسيم، بالنصف التي تميز صوتها الخاص، وتعلبه طابعة المشرق، وفي نغمة تشبه نداء الطير في فرحه وفي صغفه وألمه معاً، أو تصل أحيانا إلى درجة الفرح الذي يقرب من الشجن، ثم تصفو أحيانا أخرى فحسب كإنتلاق التذليل في أول أشعة الصباح» (راجع د. رفيق الصبان في: ذكرى ليلى مراد - مطبوعات المهرجان السينمائي الدولي السادس عشر سنة ١٩٩٢ ص٦٠). ولعلها قد حازت لصورتها أمام المايكروفون في هذا الفيلم انطبعا في معدل المسافة للفاصلة، فعرفت كيف تستثمر هذه الصبغة ومزاياها ذلك لأنها انطلقت تكتفي بالصناء الرائق والوداد السالك إلى قرب السامعين فيما تعاقبت عليه من الأفلام، وسواء تفتت بالانفراد غالبا أو بأسلوب «الدوقو» مع رفيق لها في بعض الأحيان، وحتى بلغ الرصيد في «بربرارها» سبعة وعشرين فيلما بمعدل خمس أغان لكل فيلم تقريبا، وفي تجربة شهية وممتعة بلغت المستوى الأمثل في الصياغة في الأداء في فيلم غزل البنات سنة ١٩٤٩، وبالإنقاصيات التي لم تعد تتلأأ وتخلع، وبالألحان التي لم تعد تتعاب

وتتفر، وبحيث يمكن القول بحساب الفروق فيما بين السابق واللاحق أن أغاني ليلى مراد السينمائية تعتبر الخطوة الأرقى نسبيا في التعبير عن مصطلوجية الصياغة والتجهيز والأداء في النصف الثاني من القرن العشرين.

ويمكن في رصد عوامل النجاح أن تلقى النظرة الفاحصة على مستوى جميع الشخصيات التي أسهمت بالتلحين، وبالموسيقى التصويرية، ومن المخرجين ومن شركات الإنتاج والتوزيع، ومن الذين شاركوا بالتلحين فيما يلي:

أولا - في التلحين:

محمد عبد الوهاب - رياض السبيل - محمد القصبي - زكريا أحمد - محمود الشريف - أحمد صدقي - محمد فوزي - كمال الطويل - ملير مراد - علي فراج - أحمد صبره - محمد سلمان.

وفي الموسيقى التصويرية: والأوركسترا:

عبد الحميد عبد الرحمن - إبراهيم حجاج - عبد الحليم لؤي - أندريا رابندر.

ثانيا - في شعر الأغاني:

أحمد رامى - بدوح خيرى - بهزم الترنسى - حسين السيد - مأمون الشناوى - قحى قورة - محمد حلاوة - يوسف صالح - أبو السعود الإبراري - عبد الفتاح مصطفى - مصطفى السيد - صالح جودت.

ثالثا - في الإخراج السينمائي:

محمد كريم - توجومزراي - أنور وجدي - كمال سليم - أحمد سالم - يوسف وهبي - حسن رمزي - هنري بركات - حسين صدقي - يوسف شاهين - سيف الدين شركت - حسن الصفي.

رابعا - بالبطولات مع ليلى:

محمد عبد الوهاب - يوسف وهبي - حسين صدقي - إبراهيم حمودة - أنور وجدي

- أحمد سالم - زكي رستم - محمد فوزي - نجيب الريحاني - كمال الشاوي.

خامسا - ومن شركات الإنتاج والتوزيع:

أفلام محمد عبد الوهاب - شركة أفلام توجومزراي - أفلام النيل (جبرائيل تلمي) - شركة أفلام العربي (أنور وجدي وشركاه) - أفلام أحمد سالم - ستوديو مصر - لحاس فيلم - أفلام رابحة - شركة أفلام محمد فوزي - أفلام عبده نصر (عبد الحليم نصر) آسيا (شركة لوتس فيلم) - منتخبات بنها فيلم - شركة أفلام الكواكب (ليلى مراد) - أفلام مصر الجديدة.

وهذا عذا تصاعد المعدل في أجراها عن الفيلم الواحد بدءا من ٣٠٠ جنيه في الفيلم الأول فرأى ٢٠٠٠ جنيه وإلى ٨٠٠٠ جنيه في الانتهاء إلى تسعيرة الـ ١٢٠٠٠ جنيه في آخر فيلم سنة ١٩٥٥.

وحري بدلالات هذه الحشود والإمكانات أن تفيد ليلى بالتروح والتوسع في الخبرات، وإن تتطرق لأجحة «ديانة التفريد» بمثل هذه النماذج الذاتية المستخرجة:

● من ترائيل الحج الإسلامي: ياراجين ع الله، الغالي في فيلم بنت الأكابر سنة ١٩٥٣.

● من غنائيات الدوقو: مع محمد عبد الوهاب (يادى التديم) في فيلم بحيا الحب سنة ١٩٣٨.

مع إبراهيم حمودة (ياقلب إيه انكسب لى) في فيلم شهاده الغرام سنة ١٩٤٤.

مع إبراهيم حمودة (تايح تفراتى والوقت بدري) في فيلم شهاده الغرام سنة ١٩٤٤.

مع محمد سلمان (عيرك سرده ويخرج) في فيلم قلبى دلولى سنة ١٩٤٧.

مع نجيب الريحاني (عيني بترف) في فيلم غزل البنات سنة ١٩٤٩.

مع محمد فوزي (شحات الغرام) في فيلم ورد الغرام سنة ١٩٥١.

مع محمد فوزي (فيه حاجة شاغلاك) في فيلم ورد الغرام سنة ١٩٥١.

الإشارات والتبهيّات

مع محمد فوزي (بالى شغلت الليل
وذلك) فى فيلم ورد الغرام سنة ١٩٥١.

● ومن الإسكتشات
والاستعراضات: مشهد الزار فى بيت
العدة، فيلم ليلي بنت الأضيأ سنة ١٩٤٦.
(استعراض مأساة قلمسطن، استعراض
بنت إسبانيا) فيلم شادية الرادى سنة ١٩٤٧.

إين فيلم قلبى دللى كله استعراضات من
أوله إلى آخره سنة ١٩٤٧.
أسكتش اللى يقدر على قلبى، فى فيلم
عبر سنة ١٩٤٨.
استعراض القمار، فى فيلم سيدة للقطار
سنة ١٩٥٢.

● موابيل: أنا وردة وبمفصنة، باللى أنت
حيران على، فى فيلم قلبى دللى سنة ١٩٤٧.
واسامعن صرتى فى فيلم عبر سنة ١٩٤٨.
● فالتات غنائية: حبيب الروح فى فيلم
حبيب الروح سنة ١٩٥١.

تالع بديل فى فيلم غزل البنات سنة ١٩٤٩.
أتأ قلبى دللى فى فيلم قلبى دللى سنة
١٩٤٧.

● أغاني شعبية صعيدية: سلم حلى لما
جايللى، فى فيلم المامنى المجهول سنة ١٩٤٦.
: يابيه زخرفى، فى فيلم سيدة للقطار
سنة ١٩٥٢.

● موشحات: ملأ الكاسات لمحمد
علمان فى فيلم عبر سنة ١٩٤٨.

❦

وفيمو يلى أقدم دوبرتوار، ليلي مراد
الغزالى فى أفلامها السبعة والمشرين مع
تذييل كل منها بما يتصلق به من النقد
المتران أر من الشواهد والمواقف التى تخدم
الجانب الموسيقى فى الرصد:

- ٢ -

● سنة ١٩٣٨

● فيلم بحيا للعب: إنتاج وتوزيع أفلام
محمد عبد الوهاب.
إخراج: محمد كريم.

موسيقى وألحان: محمد عبد الوهاب.
مفردات الأغاني: ياما أرق النسيم -
ياقلبي مالك كده حوران - دوبرتوار النعيم
مع محمد عبد الوهاب.

تاريخ أول عرض: ٢٤ يناير سنة
١٩٣٨ بيسلما رويان.

ويروى رفيق الصبان للنادق الصيمالى
الكبير أن اختيار محمد عبد الوهاب لليلي
مراد كبطلة أمامه فى هذا الفيلم، وإصراره
على هذا الاختيار رغم اعتراض محمد كريم
عليها وإدعائه بأنها لا تصلح للسيلما، كان
حركة كذاه، وأن تقديمه لليلي فى أولي
أغانيها "ياما أرق النسيم" التى غناها بالفيلم
نفسه، واللى تمكس بشكل حقيقى صريت

ومعدن هذه الطريقة الفريدة المتميزة بطبر
حركة كذاه أخرى لأن رقة النسيم هى بالفعل
الصيلة التى تميز صيرتها الخاص وتطعيه
طابعه المنفرد.... نعمة تشبه نداء الطير فى
فرحة بل وفى منصفه رالنه معاً... نعمة

تصل أحياناً إلى درجة الشرخ الذى يقترب
من الشجن، وتصفو أحياناً لتصبح كانطلاق
التعديب فى أول أشعة الصباح. ثم إننا مع
أغنياتها الشهيرة "ياقلبي مالك كده حوران"،
نحرف أننا أمام مطربة ممثلة من نوع
خاص ونادر قد دخلت السيلما من بابها
للعريض، لا لتكون مجرد نجمة فى فلها، بل
لنكون ملكتها المنجوة المطلقة لسنوات طويلة
لا يأنزها أحد، ولا يجرس على مساراتها أو
المقارنة بها أحد.

(راجع د. رفيق الصبان فى تكريم ليلي
مراد: مطبوعات مهرجان القاهرة السينمائي
الدولى السادس عشر - الصفحات ٨٦، ٨٧).

● سنة ١٩٣٩

● فيلم ليلة مطربة: إنتاج شركة الأفلام
المصرية (توجو مزراحي).

إخراج: توجو مزراحي.

موسيقى وألحان: رياض السنباطى،
محمد القصبجى.

مفردات الأغاني: ياقلبي مالك كده
حوران - يابدر نورك سباني - ياقلبي اصبر

على الأيام - بعدت ليه يا حبيبى - فرح
فؤادى.

تاريخ أول عرض: ١٢ أكتوبر سنة
١٩٣٩ بيسلما الكوزموجراف.

كتب الناقد صلاح طنطاوى أنه من
المؤسف أن أغاني هذا الفيلم لم تنقل حتى
الآن (فى صام ١٩٧٩) من الفيلوم إلى
الإذاعة، ولذلك لم يدعها الراديو قط مع أنها
من أجمل أغاني ليلي مراد، وتمثل مرحلة
خصبية فى حياتها الفنية وفى تراث عملاق
للموسيقى رياض السنباطى، محمد
القصبجى، واستطرد فقال إنه لقلها
لاستعماله الخاص ثم حاول تقديمها مدية
للإذاعة فقول بالعمقبات الروتينية فانقلب
مذعوراً!!

(راجع صلاح طنطاوى فى رحلة حب
مع لولي مراد ص ٥٨: الكتاب الذهبى لروز
اليوسف مارس ١٩٧٩).

● سنة ١٩٤١

● فيلم ليلي بنت الريف: إنتاج شركة
توجو مزراحي وتوزيع بهنا فيلم.

تأليف وإخراج: توجو
مزراحي. موسيقى وألحان: رياض
السنباطى.

مفردات الأغاني: إيه الحب - ياسرى
فين انت تمالى - أوع بكن فات الألوان امتى
يهون كل ده امتى.

تاريخ أول عرض: ٢ يناير سنة ١٩٤١
بيسلما الكوزموجراف.

ويعد الناقد صلاح طنطاوى للتصوير
من أن أغاني هذا الفيلم مدفونة فى مكتبة
التليفزيون وأن الله هو الذى يعلم متى ينتبه
أى مشمول إلى هذا التراث الغنائى ويقدمه
إلى عشاق الأغاني المصرية الجميلة!!
(الكتاب الذهبى لروز اليوسف عدد مارس
١٩٧٩، ص ٧٠).

(فيلم ليلي بنت مدارس: إنتاج شركة
الأفلام المصرية) توجو مزراحي، وتوزيع
منتخبات بهنا فيلم.

الإشارات والتشبهات

قصة وحرار: يوسف وهبي.

سيناريو وإخراج: توجو مزراحي.

موسيقى وأغان: رياض السنهالبي، محمد القصصجي، زكريا أحمد.

مفردات الأغاني: غني وإلياس سمعك جالك. مين النهاردي في الدنيا أسعد مني. كتبت حبي وداريت عنه أسايا وبحبيبي. ياقلب إيه الممل، ياقل حال اليتيم.

تاريخ أول عرض: ١٦ أكتوبر سنة ١٩٤١ بسينما الكوزموجراف.

● سنة ١٩٤٢

● فيلم لولي (عن غادة الكاميلوا):

إنتاج شركة الأفلام المصرية (توجو مزراحي)، توزيع منقذات بهذا فيلم.

اقتباس وإخراج: توجو مزراحي.

موسيقى وأغان: ... ١٠٠٠ ... ٩٠٠٠.

مفردات الأغاني: مين يشتري الورد مني. يتجس لي كده. حبيت نورك على ليه. يارب تم الهنا. الحبيب، حد يلهم يعني إيه معنى الحبيب؟

تاريخ أول عرض: الثاني من إبريل سنة ١٩٤٢.

وقد نجح هذا الفيلم على جميع المستويات وضرب الرقم القياسي في تطويل مدة عرضه الأول التي وصلت سنة عشر أسبوعاً إلى أواخر يوليو سنة ١٩٤٢، وأصبحت لولي مراد هي القلعة الأعلى للفنانات المصريات، واختارت «الغياطات» أحد صانتيها في الفيلم بمثابة مودة للوسم باسم «وسط ليلي» (راجع صلاح طنطاوي - مرجع سابق - ص ٩٣).

وعلق الناقد الكبير رفقي الصهان فقال: «كل شيء في الإعداد للمصري للقصبة الفرنسية كان موفقاً ويؤدي غرضه بدجاح، ولقد وضع توجو مزراحي كل حبه لهذه الممثلة التي صنعتها، زودها بكل حساسيته، ويكل نغماته الخافتة والصاخبة معاً، وأعطاهم اللمسات الأخيرة لأصابعه العبقورية

فخرجت أمامنا لولي زينة بيضاء مفقوشة بنقط سوداء لم تشوه صفاها ولا حلاوة روحها المتقاربة في صرتها وفي ألتها وفي تقاسيمها. ولم تبد لولي مراد أكثر رقة منها في هذا الفيلم، ولا أكثر جمالاً ولا أكثر حساسية، وحتى أغانيها في هذا الفيلم التي وضع مطلعها محمد القصصجي تحذر من أجمل ما غنت هذه المطربة الكبيرة (يتبس) لي كده. من يشتري الورد مني - (للحبيب) وذلك استطاعت لولي الثنائية أن تبكي كل جماهير الشرق العربي وتدفعها للتعاطف معها وإذلة هذا السجتم الظالم الذي لا يصف بها شريفة منحت بحياتها في سبيل إنقاذ من تعذب، وبعد فيلم لولي ونجاحه التباهر لم يعد هناك مجال للشك في أن لولي أصبحت نجمة الدجيم في السينما العربية فلا أحد يقف إلى جوارها، ولا أحد يمكن أن ينافسها أو يرقى إليها، متزوياً بناسب لول السينما فينير كل ما حوله، ويبقى إشعاعها شامخاً قريباً ومسيطر لا جدال حوله. (راجع تكريم لولي مراد - مرجع سابق ص ١١).

● سنة ١٩٤٤

● فيلم لولي في الظلام:

إنتاج شركة الأفلام المصرية (توجو مزراحي).

قصة وسيناريو وإخراج: توجو مزراحي.

موسيقى وأغان: ... ١٠٠٠ ... ٩٩٠٠.

مفردات الأغاني: يابحبيبي ارجع لي قوام. آد ياخوفي لو بابا شافني. وبحبيبي قاعد وسلكم. انتقموا بالحيطة، بأرضها وسماها.

تاريخ أول عرض: ١٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ بسينما الكوزموجراف.

وقد ذكرت لولي في كتيب الدعاية لهذا الفيلم عن تحليلها فيه أدور الفتاة الممياء فقالت: «لم أكن أعتمد وأنا أرقع عقودي مع الأستاذ توجو مزراحي أنه سيأني اليوم الذي أصل فيه إلى ما وصلت إليه الآن في التمثيل، إذ كنت قد أفهمته حينذاك بأنني

مطربة فقط لأقوم بالأدوار الثنائية وليس لي في التمثيل مقدرة، ولكنه بالرغم من ذلك اجتهد معي، وأخذ يخطري في ميدان التمثيل خطوة خطوة، ويقفز بي القفز بعد الأخرى حتى ظهرت في فيلم لولي (غادة الكاميلوا) ورأيت نفسي فلم أصدق عيني وأخذت أقول لنفسي: أمده أنا لولي مراد التي تمثل الفرح والسرور، البراءة والسجدة، والمرضى والموت؟؟ ولكني أملت بعد ذلك بمقدرة أستاذي وبمخرجي العظيم الذي لن أنسى له فضل تعليمي وإرشادي. ولما عرض فيلم «لولي» ونجح نجاحاً كبيراً، جاء بمرض على تشكيل دور الفتاة المعياء في فيلم لولي في الظلام فصمت قائلة (يادهوتي!!)، طوب تشكيل أدوار المرضى والموت وعرفتها، إنما أدوار المعى أملتها إزاي؟... لكنني ملكت الدور وكان الفضل له دكاً».

(صلاح طنطاوي - مرجع سابق - ص ١٤٣).

رجاء في تطليق الكاتب أحمد الصاوي محمد ما نصه: «شاهدت فيلم لولي في الظلام ومعى صديقي توفيق الحكيم فتأذرتنا بممثل لولي مراد أشد التأثر، وبالبراعة الشامة في الحكمة الفنية، وبالأحسان الرائعة التي لا تجد لها أثر» في فيلم رصاصه في القلب والحيطة المستدقة في دقائق الفيلم من أوله إلى منتهاه، وخرجنا بعد نهاية الفيلم وتوفيق الحكيم يبتسم لي أن هذه هي أول مرة تسمع فيها عيناها في فيلم مصري وأنه لو كان قد رأى فيلم لولي في الظلام قبلها وشاهد فيلمه «رصاصه في القلب»، لأقام لهم في صحن الاستديو فضيحة!! (صلاح طنطاوي - مرجع سابق - ص ١٤٧).

● تابع سنة ١٩٤٤

● فيلم شهداء الغرام (عن مسرحية روميو وجولييت لشكسبير) إنتاج أفلام النيل (جبرائيل تلمي).

إعداد وإخراج: كمال سليم.

الإشارات والتبنيات

موسيقى وألمان: رياض السنباطي، محمد القصبجي.

مفردات الأغاني: يكلبي بكاه وادموع العين - يا بقر مالك حزين - مين اللي يحفظ على حالي - نوبيسو مع إبراهيم حمودة في كل من أغنيتي: يا قلبك إليه انكتب لي، رايح توقيتى والوقت بدرى؟

تاريخ أول عرض: ١٩ أكتوبر سنة ١٩٤٤ بسينما الكورسسال وعن هذا الفيلم قال رفيق الصبيان: «رغم أن المخرج المبتدئ كمال سليم قد حاول استغلال طاقات ليلي مراد وإمكاناته الغنائية وقدرتها على إقناع الجمهور والتعاطف معه، إلا أنه كانت هناك حقة ناقصة وغير محددة جعلت من هذا الفيلم الباهظ التكاليف في حيدهِ فيلماً غير مكتمل، أمراً إبراهيم حمودة الذي لعب دور البطولة أمامها ولم يستطع أن يكون روميو مثقلاً؟ ما هو التخييل في أصابع كمال سليم الذي لم يعرف تماماً كيف يسيطر على مسانيق ليلي مراد؟ (تكرير ليلي مراد - مرجع سابق - ص ١١).

وتكرر صلاح طنطاوى أن أجبر ليلي مراد وصل في هذا الفيلم إلى ١٢٠٠٠ جنيه ثم قال: إن الأغاني برغم أنها من تلحين العظيمين القصبجي والسنباطي، جاءت رديئة ويكلمات ركيكة، وأن هذا الفيلم أخفق (إخفاً رديئاً) برغم حسن نية المنتج جبرائيل تلحيمي. (صلاح طنطاوى - مرجع سابق - ص ١٥٩).

● سنة ١٩٤٥:

● فيلم ليلي بنت الفقراء:

إنتاج شركة الفيلم المصري (أنور وجدي وشركاه).

تأليف وسيناريو وإخراج: أنور وجدي.

الموسيقى والألمان: عهدي الحميد عبد الرحمن، رياض السنباطي، محمد القصبجي، زكريا أحمد، محمد البكار.

مفردات الأغاني: يا ست نظرة - اللي في قلبه حاجة يسألني - ليلة جميلة ياما أحلاما - حانت ليلي لي إيه يا نازي - زغريرة وسملتها.

يا حارمى حنانك - موشى ممكن أقدر أصالحك - إحدنا الاثنين.

تاريخ أول عرض: ١٥ نوفمبر سنة ١٩٤٥ بسينما ستوديو مصر.

وعن مرحلة اللحن بين ليلي مراد وأنور وجدي قال الدكتور الصبان: «كان من أثر لحن أنور وجدي وليلي مراد أن ظهرت سلسلة مذهشة من أفلام تركت أثرًا واسعًا في عالم الفيلم اللغائي المصري هي: «ليلي بنت الفقراء»، «ليلي بنت الأغنياء»، «ليلي دليلى»، «عشير»، «غزل البنات»، وإن نظرة أنور وجدي إلى ليلي مراد أصلتها إنسانية أكثر، وأزالتها من عرشها الأرستقراطي لتجعل منها إنساناً أقرب إلى الجمهور وأكثر صلة به، بالإضافة إلى الهالة الاستعراضية التي أحاطها بها والتي جعلتها تقدم أشهر أغانيها الرائقة التي مازالت حتى الآن ملء البصر والسمع، وخصوصاً الاستكشافات التي قدمها في كل من عشير، غزل البنات، قلبى دليلى. ورغم أن ليلي مراد خلال فترة ارتباطها بأنور وجدي وتكريس كل ما تملكه من موهب وإبداع وإشباع له، فإنها علفت مع مخرجين آخرين في أفلام ناجحة، ومع ذلك فإن بسملة أنور وجدي كانت شديدة القوة والتأثير، لدرجة أن هذا الارتباط اللغوي والعاطفي قد ألقت بأكثر ظل على حياتها وهدد لها مساراً ما كان يمكن أن تصيد عنه (تكرير ليلي مراد - مرجع سابق - ص ١٢).

وجاء أيضاً في تطبيق الكاتب صلاح طنطاوى: إن ليلي ظهرت في هذا الفيلم وهي ترتدى فستاناً يغير أكام على الطريقة اليابانية فلم يلبث أن أصبح أساس المودة التي انتشرت عذفاً باسم «الجاونيز» (صلاح طنطاوى - مرجع سابق - ص ١٦٨).

● سنة ١٩٤٦

● فيلم الماضي المجهول لإنتاج أفلام أحمد سالم.

قصة وسيناريو وإخراج أحمد سالم.

الموسيقى والألمان: عبد الحليم نويرة، محمد عبد الوهاب، محمد فوزي.

مفردات الأغاني: باليل سكرتك خيال - الدنيا أول والنجوم طالعة تنورها - أنا قلبى خالى - سلم على - واللى غيباك حيرنى - منايا في قريك - حيران في دنيا الخيال.

تاريخ أول عرض: ٨ من إبريل سنة ١٩٤٦ بسينما رويال.

وقد كتب الناقد الصحفي محمد التاجي عن هذا الفيلم فوصفه بأنه نظيف في تصويره وبمظهر وإخراج، لكنه أخذ على المخرج: «أنه استغل ليلي مراد ممثلة لا مطربة، وأشار إلى أن نصف الأغاني (بغير تحديد) غير متقنة التسجيل من حيث صفاء الصوت، لكنه انتهى في نفس مقاله إلى أنه «فيلم ناجح، وأن الفصل في تجاهه يعود أولاً إلى جمال التصوير، وجودة التمثيل والإخراج والناظر، ولأنه إلى الموسيقى والغناء، وقد تصدى لكشف هذا التناقض مسلاح طنطاوى مع الرذ والتلويذ. وعندي أنا أنه كان على أى من الناقدن أو كليهما أن يشير إلى ما فعله الأستاذ عبد الحليم نويرة بالأغنية الفولكلورية «سلم على»، إذ أغرق ترديدات الكورال على حذاء ليلي فيها بلجج من اتهامات الهارمونية المضادة التي «برنطت» أصالتها الفولكلورية فجعلتها (ششيك هاند على... Shake hand...) بدلا من أن يحرص على مصروولوجيتها، وبأن يعمل حساباً لموازنة الصفاء التلغيمي في صوت ليلي مراد مع ما جاء به من جلايد الكونترا بونط الكورالى وأوركستراه في التريد!!

● تابع سنة ١٩٤٦

● فيلم ليلي بنت الأغنياء:

(عن الفيلم الأمريكي حدث ذات ليلة): إنتاج شركة الأفلام المتحدة (أنور وجدي وشركاه).

سيناريو وإخراج: أنور وجدي.

الإشارات والتبیهات

الموسيقى والأغاني: (.... ٩٠٠٠).

مفردات الأغاني: تضمنت السياق مشهداً استعراضياً في مشهد الزار بدوار العمدة إلى جانب أغاني: إجرى يلميه - منصور يا سيادي - ياسارجلني برمش العين - على مسهلك - صبرني ياربى - الفرح بكره والها بكره.

تاريخ أول عرض: ٢٨ أكتوبر سنة ١٩٤٦
بسينما الكورسال.

● سنة ١٩٤٧

● فيلم صربية القدر: (عن قصة مادلين فرات لأميل زولا): إنتاج ستوديو مصر.

تأليف وإخراج: يوسف وهبى.

موسيقى وألحان: رياض السنباطى، محمد القصبجى، محمد فوزى.

مفردات الأغاني: يانيل غدرى الزمان - يا صمعية الزود النادية - يا جمال المصفر - يا بهاء - عيد ميلادك عيد هنا - أين المصور؟

● تابع سنة ١٩٤٧

● فيلم خاتم سليمان: إنتاج وتوزيع شركة أفلام النصر.

تأليف وإخراج: حسن رمزى.

موسيقى وألحان: عبد الحليم نويرة، رياض السنباطى، محمد القصبجى.

مفردات الأغاني: موش قادرة أصدق - يا قلبى اصحى - ويك من الله - يا قاسى يا لى ساجلى - باحب هوك واحب حناك.

تاريخ أول عرض: ٢٧ فبراير سنة ١٩٤٧
بسينما رويال.

وهو فيلم عديم القيمة أخرجه حسن رمزى فاستطاع أداء زكى رستم البارز أن يسرق من لىلى مراد تألقها المعتاد الذى بدت فيه الممثلة على غير عادتها ولا تقف على الأرض الصلبة التى وقفت عليها فى أفلامها السابقة، (تكريم لىلى مراد - مرجع سابق - ص ١٤).

تابع سنة ١٩٤٧

● فيلم شادية الوادى: إنتاج وتوزيع نلسن فيلمس تأليف وإخراج: يوسف

وهبى قيادة الأوركسترا: عبد الحليم نويرة موسيقى وألحان: رياض السنباطى مفردات الأغاني: ظهرت لىلى أولاً فى دور بالغة قبل تحمل اللبنة، على رأسها وهى تنادى فى الشوارع: يا زرع الجايز يا فجل أخضر، ثم أغنية فاكرك يا حبيبى ساعة مارايك - والياستعراضان: مأساة فلسطين، بنات إسبانيا.

تاريخ أول عرض: يومى ١٦ و ١٧ أبريل سنة ١٩٤٧ بدار سينما الكورسال وفى هذا «عادت لىلى إلى يوسف وهبى الذى مكل معها أجمل أفلام توجو مزيراحى، ولكن لىلى تحصل هذه المرة تحت إدارته وهى فيلم شادية الوادى الذى حاولت فيه لأول مرة أن تعطى صوتها الرقيق العالم الهامس مدى أوبرالاً جديداً عليها، ولعل هذه التجربة الأوبرالية المحدودة النجاح التى قامت بها فى مقاطع من أوبريات متعددة مع أكثر من مئتين (فى أوبرا عروسة الليل والأسيرة التى كتبها أحمد رامى ولحنها رياض السنباطى، وأوبرا شهرزاد التى كتبها مصطفى عبد الرحمن ولحنها السنباطى أيضاً) لم تعز رضاها التام، فقررت الانصراف تماماً عن هذا النوع من اللقاء الثنائى أو الجماعى مكفوفة بما حققته من نجاح فى غنائها الانفرادى أو تجاربها القليلة فى اللوبيات الثلاثية، (تكريم لىلى مراد - الصفحات ١٢، ٢١) وفى تقييم آخر أن هذا الفيلم «كان من طابع غريب جاءت فيه كل أغانيه مرجحة الطابع واللى لم يحقق نجاحاً يذكر وضاعت على يوسف وهبى للمرة الثانية فرصة تقديم لىلى مراد فى فيلم ناجح من الإخراج» (صلاح طنطاوى - مرجع سابق - ص ٢٤٨)

تابع سنة ١٩٤٧

● فيلم قلبى دلى: إنتاج وتوزيع شركة أفلام أنور وجدى قصة: محمد كامل حسن المحامى سيناريو وإخراج: شركة أفلام أنور وجدى

موسيقى وألحان: محمد القصبجى - محمد فوزى.

مفردات الأغاني: الفيلم استعراضى من أوله إلى آخره ويتضمن أغنيات: إنت سعيدة - اصحك كركر - أنا وردة ومنغصه - أنا قلبى دلىلى - أكرهه وأحبه - باللى أنت حيران على ثم دويتو مع محمد سلمان فى عيولك سوده ولنجرح

تاريخ أول عرض: ٦ أكتوبر سنة ١٩٤٧
بسينما ستوديو مصر.

سنة ١٩٤٨:

● فيلم الهوى والشهاب: إنتاج أفلام رابحة.

قصة وسيناريو وحوار: نيازى مصطفى.

موسيقى وألحان: محمود الشريف محمد فوزى، أحمد صبرة مفردات الأغاني: اتصب غناء لىلى فى هذا الفيلم على الدعاية لخصائص محل تجارى تمثل فيه دور البائعة وتعتبر أشهر أغانيها فيه هى: قرب هنا قرب، حود هنا حود

تاريخ أول عرض: ٥ يناير سنة ١٩٤٨
بسينما الكورسال وقد عرض هذا الفيلم ولم يلجح ولم يحقق وإنما مر دين أن يترك أثره (صلاح طنطاوى - مرجع سابق - ص ٢٦٦)

تابع سنة ١٩٤٨

● فيلم عبير: إنتاج شركة الأفلام المتحدة (أنور وجدى وشركاه) قصة وحوار: محمد كامل حسن المحامى.

سيناريو وإخراج أنور وجدى.

موسيقى وألحان: محمد عبد الوهاب مفردات الأغاني: أغاني واسكنشات: مين يرحم المظلوم - اللى يقدر على قلبى - الشاغل هو الشغول - موشع ملاً الكاسات لمحمد عثمان - دوس ع الدنيا - موال يا سامعين صوتى.

تاريخ أول عرض: أول نوفمبر سنة ١٩٤٨
بسينما ستوديو مصر.

سنة ١٩٤٩

● فيلم المجلونة: إنتاج شركة أفلام محمد فوزى.

الإشارات والتبیهات

قصة وجزار: محمد كامل حسن
المحامي

توزيع: بهذا فيلم

موسيقى وألحان: محمد فوزي

مفردات الأغاني: (.... 2000)

تاريخ أول عرض: ٣١ يناير بمسرح
ستوديو مصر

تاريخ سنة ١٩٤٩

● فيلم غزل البنات: إنتاج وتوزيع
شركة الأفلام المتحدة (أنور وجدي وشركاه)
قصة: بدیع خیری

حوار: بدیع خیری ونجيب الريحاني

سيناريو وإخراج: أنور وجدي

موسيقى وألحان: محمد عبدالوهاب

مسيرات الفناء: عاشق الروح (غناء
محمد عبدالوهاب)، انصطري وانصاني يا
خيل.. أجد أهرض حلى كلن.. لعب جميل -
مايلى أمل فى الدنيا دى درويو عيني بترف
مع نجيب الريحاني

تاريخ أول عرض: ٢٦ سبتمبر سنة
١٩٤٩ بسرح ستوديو مصر

● فيلم غزل البنات هو القالب الأكبر
الذى أعاد تكرير لولي مراد ملكة مرة أخرى
بعد فيلم لولي ودون مناص على عرش
السينما المصرية كلها.. الدرامية الغنائية
والعجيبة أنه رغم أن دورها الذى يمثل حبيبة
مراهقة فى الثانوية تتلاعب بحواشيف أسوأها
المعوز الذى وقع فى حبها، لا يناسب سنها
(٣١ عاماً) ولا كبريتها فى تلك الأونة، إلا أن
مهارة الممثلة.. روعة الفنانة استطاعت أن
يمر بها من خلال هذا الماهج الصعب أن
يجعلها مقنعة ومبهرة ومؤثرة.

● وفى غزل البنات أيضاً نجد موسيقى
وأغاني عهد الوهاب دوراً حقيقياً فى
تكرير موهبة لولي مراد الغنائية وفى
استغلال كافة إمكانيات صوتهما وتوزيعهما،
وذلك بقيت أغاني هذا الفيلم كلها ودون
استثناء علامات مميزة فى سجل لولي
الغنائى.

وربما كان هذا الفيلم هو قمة ما أخرجه
أنور وجدي لليلي مراد، ويذل على تمكنه
العميق من فهم إمكانياته هو الاستعراضية
وإمكانيات لولي واستغلالها إلى أبعد مدى.
وما طبعنا إلا أن نقارن بين «عند» و«غزل
البنات» وبين فيلم «الهوى والشباب» الذى
أخرجه لها نيازى مصطفى فى الفترة نفسها
- أى عام ١٩٤٨ - لكن تبيين الهوة الحقيقية
التي تفصل بينهما، وكيف عجز نيازى -

وهو المخرج الشاب النظرة - عن استغلال وتر
واحد من أوتار لولي البالغة الرهافة، (تكرير
أولى مراد - مرجع سابق - ص ١٤٠) وحول
لهاج هذا الفيلم يقول لنا الناقد صلاح
طنطاوي إنه قد استحققه عن جدارة «تبعاً
لنفوق الدعاية التي سبقت ظهوره عن كل
المرعيات السابقة لكل أفلام أنور وجدي،
وهذا فضلاً عن حشد كثير من الإمكانيات
الفنية والتجارية للفعالة فى مجال السينما له
فى ذلك الوقت ثم شاء القدر أن يضيق إلى
كل هذه الإمكانيات للفعالة عنصر» مأسورياً
بمرت تهيئ الريحاني قبل أول عرض
مما دفع بالتماهيير إلى شغب الإقبال على
روية فتسببهم مرات ومرات» (صلاح
طنطاوي - مرجع سابق - ص ٢٠)

سنة ١٩٥٠

● فيلم شاطئ الغرام: إنتاج أفلام حيد
نصر (عبدالمعظم نصر).

إخراج: هنرى بركات.

موسيقى: محمد فوزي - أحمد
صدقي، محمد عبدالوهاب.

مفردات الأغاني: تعميماً يا حبيبي -
رايدك والنبي رايدك - يا أعز من عيني
قلبي لتقبلك مسأل - أروح أمين بس يا ربي
باحب اثنين سوا - ياخنى عليه ياخنى.

تاريخ أول عرض: ٢٠ فبراير سنة
١٩٥٠

لقد نجح هذا الفيلم بتفوق وعن جداره إذ
خرج لأول مرة إلى منطقة جديدة هي
مرسى مطروح وكانت شخصيته مرسومة
بشكل رائع ومحدد، وتكلمت فيه الأحداث

بشكل منطقي، وبلغ فيه مستوى الممثلين
أقصى درجات الإحاده (صلاح طنطاوي -
ص ٧٨٠) وعنه أيضاً صرحت لولي مراد
فى حديثها الإذاعي مع أمال العمدة بأنه
«من الأفلام التي دخلت قلبي، لأن «مرسى
مطروح» عدى حاجة كبيرة، وخصوصاً
بهدما صرحت أنهم قد رقصوا المسخرة التي
غذيت عليها «رايدك» والذي رايدك، باسمي
فى الخريطة السياحية،

سنة ١٩٥١

● فيلم «آدم وحواء»: (عن الدعوة إلى
بقاء المرأة فى البيت)

سيناريو وإخراج: حسين صدقي

موسيقى وألحان: زكريا أحمد - أحمد
صدقي - أحمد صبره.

تاريخ أول عرض: ٥ يوليو سنة ١٩٥١
بدار سلما رويال

● إن هذا الفيلم الذى أخرجه ومثله حسين
صدقي جاء بمثابة خطوة عاشره وأحدة فى
حياة لولي مراد السينمائي.. فقد تسبب
جهله بالإخراج فى إفساد كل التميزات التي
حققتها معه لولي مراد فيما سبق، وأثبتت
بشكل لا يحتمل النقاش أن نجاحها منه فى
«الولي»، «شاطئ الغرام»، لم يكن له أى منفع
فيه، وأن الفضل الكامل يعود إلى كل من
بركات، وتوجو مزياحي، (تكرير لولي مراد
- مرجع سابق - ١٦)

تاريخ سنة ١٩٥١

● فيلم حبيب الروح: إنتاج شركة
الأفلام المتحدة (أنور وجدي وشركاه)

تأليف وإخراج: أنور وجدي

موسيقى وألحان: رياض السنباطي،
أحمد صدقي

مفردات الأغاني: شفت منام واحترت أنا
فيه - حبيب الروح - أنت هنا وأنا هنا - كلمنى
يا قمر

تاريخ أول عرض: ٨ أكتوبر سنة ١٩٥١
بسرح الكورسال.

الإشارات والتشبهات

ومر سامان تاليان لم يجد فيهما الجديد بين الزوجين أنور وإيلي غيبر زياده الإشاعات عن شدة الاضطراب في حياتهما الزوجية، وعن ارتباطات كل منهما في أفلام غير أفلام شركة حياتهما.

تابع سنة ١٩٥١

● فيلم وردة الفرمان: إنتاج أفلام محمد فوزي.

سيناريو هنري بركسات، يوسف عيسى.

إخراج: هنري بركسات.

موسيقى وألحان: محمد فوزي.

مفردات الأغاني: أنت مين أنت، يا شاغلي وأنا شاغلك (وغنى محمد فوزي ليه شحم يوك يا جميل) وثلاثة دويتوات مع محمد فوزي: شحات الفرمان، فيه حاجه شاغللاك و باللي شغلت القلب معاك.

تاريخ أول عرض: أول ديسمبر سنة ١٩٥١ بسينما ستوديو مصر.

سنة ١٩٥٢

● فيلم من القلب للقلب: إنتاج: آسيا (شركة لوتس فيلم).

إخراج هنري بركسات.

موسيقى وألحان: أحمد صدقي، محمود الشريف، علي فراج.

مفردات الأغاني: طمعي أنا مش عارفك. فيه كلمه ف قلبى - سهران ليه يا هللى - يالا تمالي قوام يالا - م القلب للقلب - قوللى قوللى.

تاريخ أول عرض: ٢٧ يناير سنة ١٩٥٢ بسينما ستوديو مصر.

تابع سنة ١٩٥٢

● فيلم سيدة القطار: إنتاج أفلام عبده نصر (عبدالحليم نصر) وتوزيع منتخبات بهنا فيلم.

قصة وحار: نيروز عبدالملاك.

سيناريو وإخراج: يوسف شاهين.

موسيقى وألحان: إبراهيم حجاج، محمود الشريف، حسين خنيد.

مفردات الأغاني: من بعيد يا حبيبى

أسلم - الطلوع حاتم - يابيه وخبريلى - فين روحى يا صغير - زهر الربيع يقول لنا - دور يا ممتور - استعراض القمار.

تاريخ أول عرض: ٢٨ أغسطس سنة ١٩٥٢.

فى هذا الفيلم قدم يوسف شاهين الأغاني بأسلوب مبتكر يخالف كل أسلوب ظهرت به أغاني لولى مراد فى أفلامها ولذلك فهو يعتبر تجربة فريدة من نوعها بالنسبة للولى، ولخبرها بكل ما فيها المثلث بالأغاني، وبصورتها المرسومة بالدم والدار فى قلب المتفرج، إلى عالم يوسف شاهين المركب والمعد والولى بالظلال والرموز والإشارات، كيف يمكن للماء والدار أن يجتمعا؟ إن هذا ما حدث بالفعل فى هذا الفيلم الشديد الخصوصية والذى حاول فيه شاهين أن يقترب من عالم غريب عنه تماما وحاولت لولى مراد بدورها أن تفسر برقتها السخاوة اللطاس السحرية التى يظن شاهين فى غرسها بزوايا أفلامه. ولقد نجح يوسف شاهين نجاحا رائعا فى تقديم أغنيته

(من بعيد يا حبيبى أسلم) وصنع بها تاريخا جديدا للأغنية السينمائية فهى السرد القترى لقصة الفيلم وأدى امتياز تقديمها لها إلى أن أطلق بعض النقاد على لولى مراد لقب (مطربة من بعيد يا حبيبى أسلم) ورغم ذلك لم يحقق هذا الفيلم النجاح المأمول لدرجة أن لولى اضطرت إلى التنازل عن بياق أسمرها وهو ٦٠٠٠ ج من أصل ١٢٠٠٠ ج. ويزج السبب فى عدم النجاح لهذا الفيلم الممتاز إلى أنه كان قد تم عرضه بعد مئى شهر وأحد على قيام ثورة ٢٣ يوليو مما أدى إلى انشغال الجماهير عن السينما بالأحلام الذهبية والآمال المروضة فى المستقبل السعد فانسرفت تشارك بجماع روحها فى متابعة تطورات الثورة

(انظر صلاح طنطاوى - مرجع سابق

ص ٣٠١، وانظر أيضا تكريم لولى مراد فى المرجع السابق - ص ١٦٤)

سنة ١٩٥٢

● فيلم بنت الأكار: إنتاج وتوزيع شركة الأفلام المتحدة (أنور وجدى وشركاه)

سيناريو وإخراج: أنور وجدى.

موسيقى وألحان: رياض السنباطى، أحمد صدقي، يوسف صالح.

مفردات الغناء: ياراجين للبنى الغالى - أنا وانت صمصمورين - انت وأنا - يا طول عذاك يا لولى.

أعلن أنور وجدى فى كتيب الدعاية لهذا الفيلم عن أنه آخر أفلام الزوجين لولى وأنور، وبهذا الطلاق انطوت صفحة تعاون بدأ فى سنة ١٩٤٥ ثم انتهى فى سنة ١٩٥٢ وتبعه فتح سبعة أفلام من أوجع الأفلام المصرية الاستثمارية وأروع الأغاني وغدا من بينها جميعا فيلم غزل البنا.

سنة ١٩٥٤

● فيلم الحياة الحب: إنتاج وتوزيع شركة أفلام الكواكب - لولى مراد.

حار: يوسف جوهري.

إخراج: سيف الدين شوكت.

للموسيقى والألحان: أندريه رابدار للموسيقى التصويرية، محمد عبد الوهاب، محمود الشريف.

مفردات الألحان: (٩٠٠٠٠٠)

تاريخ أول عرض: ٥ إبريل سنة ١٩٥٤ بسينما الكورسال.

هذا الفيلم عن حرب فلسطين ويمثل فيه لولى مراد دور ممرضة تؤمن بواجبها المهني ويقضيه فلسطين وتعمل فى مستشفى لاستقبال الناقهين من الضباط المالدين من الجبهة. ولقد قامت لولى بإنتاجه فلم يحقق نجاحا ولاكت السنة الإشاعات أقوالا كثيرة عن موضوع إنتاجها لهذا الفيلم ومنها ظهور فيلم طريق الدموع الذى اتجه للقتال كمال الشناوى عن حياة أنور وجدى

الإشارات والتبنيات

ان أقول جديدا.. أحاول فقط أن أعرف سر هذا الحب الذي وضعنا في حضن الجميع..

هي أختنا التي نخاف عليها عندما يظهر شرير في آخر الشاشة... ولحبيبة التي نتمنى أن نبني معها البيت .

طرية طرية، وجارتنا «الصبرجة» التي إذا لم نشاهدها ذات صباح كان يوما كديبا.. وهي أمنا التي أخذت قلوبنا في غيابةها الجميل، وأعادتها إلينا في حضورها الأجل.

بنت الفقراء والأغنياء، الصهبجة كأنها البهجة، اللقية كأنها الفقية، تفتي بلا عدا.. لتسمعها بلا عدا.

للمشاعر البسيطة سحرها وطبيعتها، وللأحزان جلالاتها، وللحين فحشت ليلي مراد بمرتها الأبواب...

كان الغناء يلبي حاجة الناس للغناء، وكانت الأشجار تسكن الشوارع، وكانت البساطة تاج البساطة... وكانت ليلي مراد فاكهة هذا الزمان... وكانت في علم الغيب أيام كان الغناء «طبيب الناس»... وعندما كبرت رأيت بشرا «بشافتون» من «أبعد هن» و«الحبيب المجهول»، وكان «شحات الغرام» لا يدخل حديثهم... ولكني ظننت... حتى لا أخون نفسي... معها «إلنا الاثنين والعين في العين»... وكان قلبي دليلى... فذهبت إلى حديثها ووقفت تحت شباكها طالبا «السفقة»، كانت حديثها تجار حديث «الكباريات»: أم كلثوم وعبد الوهاب وفتحية أحمد وصالح عبدالحى وطلب وفايزة وسعاد محمد وعائشة حسن وعبدالحى ونجاة ودى، محمد فوزى وقذيل وهدى سلطان و... و... حيث الزمان الجميل... الذى لم نشه، ولكنه سلنا ورحمنا من سياط الأفتاح والنشاز...

ليلى مراد... هي اللودة «اللى هي» السمحة بصورتها «البدي».. اللدية التي سافلت في التعبير عن حبى لها ولزمانها و«مش بس حكاية حبى»...

وسأظل... كلما ضاقت.. أقول لمصوتها «أمنة تسمى يوم وثقوت شوية»..

الله يرحمك... يا ليلي..

احترامه لقيمة ونوعية وغناء ليلي مراد رغم هزته واستهتاره الواضح بكل ما عداها. ■

المراجع

أولا - صلاح طنطاوى: رحلة حب مع ليلي مراد - كتاب رزاق يوسف النهمى، عند مارس سنة ١٩٧٩.

ثانيا - رفيق الصبان: تكريم ليلي مراد - مطبوعات مهرجان القاهرة السينمائي الدولي السادس عشر سنة ١٩٩٢.

ثالثا - مهرة مع ليلي مراد: حوار إلهامى من إذاعة الشرق الأوسط بين ليلي مراد والغنية أمال العبد، [إخراج حسنى رستم].

رابعاً - Gordon Heller: The voice in music Lover's Li-song, speech 4th ed. music Lover's Li-brary- London.

خامساً - Roger sessions: The musical - Experience for composer, Performer and Listener, U. S. A. 1950.

« ليلي »

إبراهيم داود

قأ لقد أبدع الله عندما أطلق وجهها للبديع، وتجلى عندما زرع فيها هذه الابتسامة التي تفتى عن كل مبهذات، الألباب وكان رحيماً عندما اختصنا بهذا الصوت الذى «داس ع الدنيا» وظل سمائيا وفر من محبة الملائكة، ليستقر بين بشر- من مصر- فهوا أو لرحمهم إلى نعمة «تزيح» عنهم وقروض مشاعرهم.

ليلى مراد... بنت الزمان الجميل، التي استولت - ببساطة - على كل المناطق الفكرى في وجدنا، وأطلقت فينا حديثاً غامضاً، «بثته» لحظات لا يمكن الإمساك بها، ونشوة تجعلنا نفتح صدورنا ونحن خارجون لتلمس الأمان بين صخب المقادير...

وليلى وصور فيه البطل أنور وهو يرفض إعطاء زوجته أجراً عن أفلامها معه... إلخ، وأيا ما كان السبب الذى دفع ليلي مراد إلى الدخول في معمة الإنتاج، فإن فيلم «الحياة الحب» كان أول وآخر فيلم أنتجته ليلي ولم تعد إلى ذلك أبداً (صلاح طنطاوى - مرجع سابق - ص ٣٠٦).

● سنة ١٩٥٥

● فيلم الحبيب المجهول: إنتاج وتوزيع أفلام مصر الجديدة.

إخراج حسن الصفيلى.

موسيقى وألحان: رياض السنهالطى - منير مراد، كمال الطويل.

مفردات الأغاني: (..... ٢٠٠٠).

تأليف أول عرض: ٢٣ مايو سنة ١٩٥٥.

«لعل شوقاً من خيبة الأمل التي تسنا أن يكون الحبيب المجهول هو آخر فيلم سينمائي تظهر لنا فيه ليلي مراد وقد بدئت تفقد شيئا من برقيتها ورفقتها وشافيتها، ولكنه من جهة أخرى فيلم يؤكد لنا بعد نظر الفنانة ووعيتها الشامل بالأ تلتحنى عن صورتها اللدالية التي رسمتها طوال السنين التي لحقت، وأن تبقى مثقلة نضرة لا وسها أى عدا».

(راجع رفيق الصبان: تكريم ليلي مراد مرجع سابق ص ١٦).

ومن الحقيقى بعد، أن اسم ليلي مراد ويرتبطها ظل مستمر ومؤثر رغم استزلالها السينما في عام ١٩٥٥، فهو مؤثر في جيل السينيوات المختلف تماماً عن جيل الخمسينيات، وفي جيل السبعينيات الذى اكتشفها وأحبها من خلال التلفزيون، وإن رواج صورة ليلي مراد - وهذا وجه العجب - ظل مستمر في الثمانينيات والتسعينيات، أى في السنوات التي شهدت تدهور الفيلم الغنائى المصرى واختفاء تقريباً بعد موت أقطابه الكبار: فريد الأطرش، وحلى في جيل حافظ، محمد فوزى، والأغاني السريعة الخفيفة التي يلقون عليها الأغاني الشبابية، فإنه بدوره لا يزال يؤكد

آخر الأصوات في زمن الطرب أمينة الشريف

ق كان المعلم أن تدخل بيت الفنانة ليلي مراد لإجراء حوار معها وتحقق المعلم مقصوداً، دخلنا البيت ولكن في غير وجود صاحبته وكم كان جميلاً وقريباً، تمكن لمساته اللطيفة ذوق فنانة حساسة.

والفنانة بولديها (أشرف وزكي) أبهى كل واحد منهما عن سنوات الاعتزال والعزلة في حياة أهمها، حيث ذكر أشرف ، أن والدته فضلت الاعتزال بمحض إرادتها، لكي ترعائي وشقيقى زكى، ورفضت كل الإغراءات المودة للثمن مرة أخرى، بينما ذكر زكى ، أن والدته كانت تعيش حياتها بشكل طبيعي جداً، حتى قبل ثلاث سنوات من الآن عندما كانت تعيش حالة العز والآن لفراق شقيقها ملك، و٣ من مسيقاتها، ووفاء للموسيقار محمد عبد الوهاب الذي كانت تحفه.

أشرف :

● مامى للطرب التي دفعت ولدتك الفنانة ليلي مراد إلى الاعتزال وهي في قمة مجدها؟

● كما كانت تحكى لى دائماً، أعتقد أنها سببين:

الأول : أنها كانت واقعية، ومقتنعة جداً بفكرة تغيير الأزمنة، وتواصل الأجيال. وكانت تقول لى إنها اختارت الوقت المناسب للاعتزال، وهي غير نادمة. وكانت تقول لنا باستمرار : لقد قدمت للفن ما قدمته سواء

كان جيداً أو رديئاً، ولكن لابد أن يأتي من بعدنا من يكمل الرسالة .. والسبب الثاني : كانت رعائى وشقيقى زكى تحتاج إلى كل وقتها. خاصة وأنها كانت تشرف على كل شيء وتحلق بدرسنا وواجباتنا، وكانت تساعدنا في اللغة الفرنسية التي كانت نحبها .

● ألم تعالوا مع زكى إقناعها بالرجوع إلى الفن مرة أخرى بعد سنوات رعائىكما؟

● لم يكن عندنا أى مسانعة على الإقلاق من عودتها .. بالعكس كنا نستمع دائماً إلى آرائها في أحوال الفن، زمان ومقارنته بأحواله الآن وكانت ترى أن الظروف المالية لم تكن تسمح بعودتها مرة أخرى .

● هل كانت تتابع الأعمال الفنية؟

● نعم ... في كثير من الأحيان

● ما طبيعة ردود أفعالها تجاه هذه الأعمال؟

● كنت أراقبها عندما كانت تشاهد الأفلام الحديثة وكنت لاحظ أنها لا تكمل مشاهدة بعضها حتى نهايتها

● وهل سمعت منها رأياً في مطربي الفترة الحالية؟

● أمى كانت تعيب الناس، ولم تكن تحب إغضب أحد. وكانت ترى أن الأغنية الشبابية هي سمة العصر، ولكن كان يحزنها صياح أصول الموسيقى الشرقية. ولكن هذا لا يمنع أنها كانت معجبة ببعض الأصوات الغنائية مثل محمد قنديل، وكانت دائماً تقول عنه إنه لم يأخذ حقه في الانتشار، وكانت تحب أيضاً صوت الفنان محرم أفراح وتقول إن صوته له طابع خاص. وكانت تشق سماع محمد ثروت عندما يتلو القرآن .. ومن الأصوات النسائية كان يعجبها سميرة فيص وأتغام .

● كيف كانت حالها قبل الوفاة؟

● أمى بطبيعتها كانت تخاف الأطباء، ولم تكن ترغب في الذهاب إلى المستشفى، وكانت تردد دائماً إن الله سبحانه وتعالى هو الشافي. وكانت ترغب أن تظل محظية بصورتها الجميلة التي رسمها عند الناس قبل سنوات اعتزالها.

● وهل كانت عازقة عن مقابلة الناس بسبب الزيادة الشديدة في وزنها . كما ذكر البعض؟

● قد يكون كلامي عاطفياً لأنى أنكم عن والدتي، وهي من وجهة نظري لم تتغير. وإن كان الشيب قد انتشر في شعرها بشكل ملحوظ . صحيح والدتي زاد وزنها في الستينيات، ولكنها أتصته بعد ذلك وكانت دائماً تقول لنا ستكون صورتي عندما يتقدم بى السن، مثلما كانت صورتي في فيلم «الحبيب المجهول» آخر أفلامها حتى إلى كنت أطلب منها باستمرار أن تجعل شعرها أو تصفه ولكنها كانت ترفض لإيمانها بحكم الزمن .

● هل كانت تقوم بشراء احتياجاتها من لاسرى؟

● كانت تعيش مثل أى «ست بيت»، كانت تقيم بشراء احتياجات البيت، ولكن منذ سنوات انزلت قسمها وأصحابها التواء منعها من الخروج كثيراً . ولكنها كانت تقوم بتزويد البيت بنفسها . وكانت تجود الطبخ، وكانت تتفنن عمل المكرونة الإسباجيتي التي كانت تحبها على الطريقة الإيطالية.

● كيف كانت علاقتها بزملائها الفنانين، وهل كانت تزورهم بشكل منتظم.

● فى السنوات الأخيرة، لم تكن هناك زيارات من الطرفين .

ولكن الفنانة مديحة يسرى هي الوحيدة التي قامت بزيارتها وقت زلزال أكتوبر ١٩٩٢، حيث كانت أمى ضمن المتبرعين

الإشارات والتبهمات

زكى سألته : نشر أكثر من مرة أن الفنانة لولوى مراد كانت ستفنى مقدمة فيلمك الأول «رومانتيكا»، وأنا كنت تحتفظ بهذه التسجيلات عندها؟

● أنا لم أسجل معها أى شيء على الإطلاق .. بسبب بسيط أن هذه الخطوة كانت سابقة لأوانها .. وكنت قد كتبت سيناريو ويحوى على بعض الصور الحياتية عن ولدى ووالدى، وكان فى صيغة مكالمات بينها وبين أبنها فى القليوبون وعصمتى أن تسجل هذه المكالمات .. ولكن لم يحدث أن سجلت معها أى أغاني

● ما هى أقرب أفلام لولوى مراد إليك؟

● لا أستطيع أن أشير إلى فيلم بعينه، لكن عدة مقاطع من أفلامها، وإن كان فيلم «غزل البنات» من الأفلام التى تجذبني إليها باستمرار... وعموماً أنا عشت ولولوى كممثلة فى الفترة التى قضاها فيها أفلاماً مع نجيب الريحاني وأرنور وجدي، وأفلامها الأخيرة .

● وما رأيك فى هذه التابلوهات الغنائية والتلفزيونية التى قمتها ؟

● استغرقنى جداً تألقها فى الأداء أمام الفنان محمد فوزى وكنت أنساها كيف لم تتج مع مثل نجاحها مع أنور وجدي خاصة وأنه كان فناناً طبعياً وتلقائياً، وأنا أعشقه لهذا السبب وكانت أسمى نصيبه وتصكى لى عن خفة الظل التى كان يتمتع بها وكانت تروى لى الأوقات الجميلة التى كانوا يقضونها أثناء التصوير.

● من من الفنانين كانت لولوى مراد تفضل؟

● كانت تذب لنجيب الريحاني، ومحمد عبد الوهاب، وكانت تتكلم عن

أغصنها جداً وأزعجها كثيراً، ولكننا لم نرِد احتراماً لرغبتها .

● هل جازلت إسرائيل فى الفترة الأخيرة تعتمد اللعب على وتر القنائة لولوى مراد

● والذى أعلنت إسلامها، وعاشت وماتت مسلمة وفى أواخر أيامها كانت تنكى لأنها لا تستطيع الصلاة وقد تركت المصحف الذى اعتادت القراءة فيه يوماً عند سورة «نوح» .. وأسى رفضت أن تذكر مصر، ولو أرادت ذلك لفظه منذ فترة طويلة .

● تغيير ميعاد الجنازة وعدم الإعلان عنها ومكانها .. كما قيل بناءً على رغبة أهلها .. كان السبب وراء تخلف أهل الفن عن للمشاركة فيها...؟

● لم يحدث على لسانى أو لسان شقيقى أن ذكرنا موعداً أو مكاناً مسبقاً وكل الذى حدث أن والدى توفيت فى العاشرة من مساء يوم الثلاثاء وذهبا لإقامة صلاة الجنازة عليها فى مسجد السيدة نفيسة، وقد كانت تصب زيارتها باستمرار وكذلك السيدة زينب وكانت تقول: «إذا رنا شغاني سرف أوزع عيى ولعمة عند السيدتين» .. ودفنت بالبناتين .

● لولوى مراد، هل تركت مذكراتها؟

● كانت تعبر أن ذلك شيء خاص بها جداً .. وقبل وفاتها بفترة قصيرة قمت بتسجيل بعض الشرائط معها كمحاولة للخروج من حالة الحزن التى كانت تسيطر عليها للدرجة أنها رفضت عرضاً مغرياً من إحدى الشركات الفضائية نظير تسجيل بعض خواطرها، وما قمت بتسجيلها معها، ليس من حقى أن أنشره .

حارلت أن أرمم الوجه الآخر من سورات الاعتزال عند لولوى مراد من خلال أبها

لمحايوا للزلال، ولكنها كانت على اتصال بتليفونى يومى بالحاجة شادية، وهدى سلطان، فأتان حماسة، هتد رستم، وسهير الهابى حتى وفاتها.

● هل كانت تراودها فكرة الحجاب؟

● والذى كانت محتدة، ومؤمنة.

● كثر الكلام حول الحالة للمادية للى كانت تعيشها الفنانة لولوى مراد، للدرجة دفعت الفنانة فريد شوقى لأن يطلب من هسكوت الشريف وزير الإعلام ملها مائة جنيهاً عن عرض كل فيلم لها ...

● لا أعرف بالضبط من أين للفنان فريد شوقى بهذا الكلام الغريب!! خاصة وأنى أحرف تماماً أن والدى لم تكمل به لتحمى له عن حالها أو حياتها التى تعيشها، وأعلم أيضاً أنه لم يزرنا حتى ولعصر بلعسه المستوى الذى كانت تعيش فيه والذى، والحقيقة إننى مدهش، فهل يقل أن الفنانة لولوى مراد التى كانت تتقاضى أعلى أجر فى السينما (١٢ ألف جنيه) (تصل بها الحال إلى هذا المستوى الذى يتحدث عن الفنان فريد شوقى!!

وأعتقد أن هذا الكلام كان له ردود أفعال عند الناس فعندما كانت أمتى تتألم فى المستشفى عرمت بعض الجهات دفع نفقات علاجها ورغم ذلك لم تطلب لولوى مراد علاجها على نفقة الدولة بينما فعلها الفنان فريد شوقى رغم بصره وغناه والحمد لله .. هل يعقل أن يحدث ذلك وأنا أبها الأكبر وأعمل مديراً بفندق شيراتون الجزيرة، وشقيقى ويعمل مخرجاً سينمائياً معروفاً أن يكون هذا حال أمنا فى وجودنا ومع ذلك أؤكد لفريد شوقى أن لولوى مراد كسبت أموالاً كثيرة، وهبت جزءاً منها لى والجزء الآخر لشقيقى زكى .. والحقيقة أن هذا الكلام

ليلى وتوجو:

وهم السينما اليهودية

وليد الشباب

ق

قد لا ينطق الجميع على أن اعتزال ليلى مراد عام ١٩٥٤ كان بسبب الشائعة التي أطلقت عليها آنذاك، من أنها تحن لديانتها الأصلية، اليهودية ومن أنها بالتالي تؤيد إسرائيل، وتبعت بالتبرعات للدولة المصرية. ربما لم يفصح الجميع عن الرابط بين الشائعة والاعتزال، لكن كثيراً ما نذكر الحادثتان الراجدة ثل الأخرى لتصلني تفسيراً مقنعاً لاعتزال واحدة من أهم نجومات عصرها فجأة، وفي قمة تألقها. أشار سعد الدين وهبة للصادقين في مقاله بالأهرام مؤيداً لوليلى مراد، ويذا أنه ينفي التهمة عنها. على أن أهم نفي لها كان وصية ليلى مراد بأن تدفن في مصر، بمقابر المسلمين، رغم تعدد محاولات إسرائيل لاستضافتها، منذ توقيع معاهدة السلام، كما أشارت مجلة «روز اليوسف» قبل أسابيع من وفاتها. ويرجح كثيرون أن مصدر الشائعة هو أنور وجدي، الذي كان على خلاف مع ليلى مراد أدى لطلاقها منه عام ١٩٥٠، قبيل انتشار الشائعة. أشار لذلك سعد الدين وهبة وكذلك جاك باسكال، في مجلة «سبيل فيلم»، في مقال عاصر تلك الواقعة، ويذكر لنا أن ليلى مراد آذرت الاحتجاب عن الدخول في مخابرات أو التعرض لما قد يس جماهيريتها من قبل وقال، رغم أن تصريحاتها في صحف الخمسينيات نفت تماماً تعاملها مع إسرائيل ولكنها تسكتها بمصريتها. وقدمت ليلى دليلاً قوياً على ذلك بقيامها بالتبرع للجيش المصري بمبلغ كبير سلمته بشيك لراه محمد نجيب، رئيس الجمهورية آنذاك وقد نشرت صحف تلك

أنور وجدي كفتان ناجح، ولكني لم أفكر أن أسألها عن رأيها فيه كمثل.

● وهل سألتها عن رأيها في والده المخرج فطين عبد الوهاب؟

● كانت تصب موهبته في إخراج الأفلام الكوميديّة.

● وماذا عن رأيها في الفنانين الحاليين؟

● كانت تفضل مشاهدة أحمد زكي خاصة في دور طه حسين، وكانت تصب أداء ليلى علوي، ويسرا، وسعاد حسني التي كانت تصب عندها روح الدعابة وتسعد بها وهي تلتني وكانت تقول إنها تفتني بشكل تلقائي، ولكنها لم تكن تفضل المطرب الذي يذلل مجهوداً عندما يغني

● هل فكرت أن تسجل معها مذكراتها؟

● كانت ترواني منذ فترة فكرة عمل فيلم تسجيلي عنها... والآن هذه الفكرة تلح على بشكل كبير.

● وما تفسيرك للزلة الأخيرة التي دفعت الناس لأن يقول إن الفنانة ليلى مراد ترفض مقابلة أي شخص؟

● في الفترة الأخيرة، وحتى السنوات الثلاث الماضية كانت أسمى تتعامل مع أسدقائها بشكل طبيعي جداً لكن منذ توفيت شقيقها الملك، وثلاث من صديقاتها ثم وفاة الموسيقار عبد الوهاب الذي أثر فيها كثيراً، كل هذه الظروف جعلتها تعيش حالة من الحزن والاكتئاب، رغم كونها اجتماعية جداً وتحب الناس.

● كيف كانت ليلى مراد تقضي يومها؟

● كانت جلستها المفضلة في حجرة لومها، وكانت تصلي الفجر حاضراً وتقرأ القرآن، بعد ذلك تتصفح الجرائد، وتشاهد التلفزيون، وتجرى بعض المكالمات للتليفونية مع الأقارب والأصدقاء، وكانت تقرأ لنجيب محفوظ، وبعض الروايات الفرنسية ■

لفترة الذخيرة والصورة، ومنها مثلاً مجلة «سبيل فيلم».

من وقت آخر، كانت تثار مسألة ديانة ليلى مراد، منذ تعاطف تيساري التطرف الديني والتعصب القومي فاللحاني يخلط بين الذين والهوية القومية، بين الديانة اليهودية والعقيدة الصهيونية العنصرية. والأول يرفض أي دين مغاير لدينه. وللتجاران يحدثان عن التطهير العنصري، على وزن التطهير العرقي، وذلك يلحقان ليلى مراد بالأخر، بالعدو، رغم مصريتها التي لا شك فيها. وربما أسهم تصاعد التطرف القومي متزامناً مع ثورة يوليو، وتفاقم الصراع مع إسرائيل، في تفضيل ليلى مراد للتصالح من مشهد كان مشحوناً بما يمكن أن يوجه الإساءة لها.

وقد عادت مؤخرًا الإشارة للرافد اليهودي في ثقافة ليلى مراد، بسبب مقال «مأجدة» واصلت، عن دور اليهود في السينما المصرية، الصادر في عدد مجلة «سيما كسبون» الفرنسية عن «السينما واليهودية»، رغم أن العدد ظهر من عشر سنوات. والحديث عن اليهود في السينما المصرية أو في الثقافة عمومًا هو إسقاط لصراعات الحاضر على الماضي أو للتمسك بالهوية العرقية على ما كان في الماضي غير وارد، بسبب التسامح والتعايش بين الثقافات. لكن ربما يكون شخيص مسألة اليهود المصريين ودورهم في السينما مفيداً لفهم تاريخ الفن السابع في بلادنا وإلقاء نظرة موضوعية على عطاء ليلى مراد.

عملت ليلى مراد مع توجو مزراحي وأنور وجدي. في العدد الأكبر من أفلامها الأول كان مخرجاً مهماً وقتها، قدمها كنجمة بعد نجاحها في أول أفلامها «ديها الحب» مع محمد عبد الوهاب، من إخراج محمد كريم. أما أنور وجدي فقد صنع مجده مخرجاً ومنتجاً مع ليلى مراد عندما بدأ تعاونهما في «ليلى بنت الفقراء»، ولم يكن بعد إلا مثلاً غائب. فهل كانت هناك خصومية لأفلام ليلى مراد مع توجو مزراحي،

الإشارات والتبوهات

تكشف عن طابع يهودى ما زلنا نخلط
فقرى وفيها عن أفلام لوللى مع أنور وجدى
الذى طعن فى وطنيه؟

استمد التعاون بين توجو مزراحى
ولوللى مراد منذ ١٩٣٩، فى فيلم «ليلة
مظرة» حتى «ليلى فى الظلام» ١٩٤٤. فى
أفلام تلك الفترة، قدمت لوللى مراد شخصية
الفتاة اللريقة الواعية السحبة بإخلاص،
الصحية بفتان، حتى حبها ويسمونها، فى
سبيل من تعب.

ظهرت فى أفلام ميلودرامية معظمها
مقتبس مباشرة عن الأدب الفرنسى أو
يستخدم مونتاجات الميلودراما الفرنسية. لذلك
فشخصية لوللى فى هذه الأفلام تمثل نمط
البطلة الميلودرامية الطاهرة روحياً (حتى لو
لوت الخليفة جدها) والشهيدة المضحية.
وأحداث هذه الأفلام بعيدة تماماً عن الواقع
وعن أية قضايا اجتماعية، لأنها ترجمة
لحيكات ميلودرامية أجبية. لهذا نجدنا نعتد
دائماً على مكيدة أو مرقف يجعل البطلة تبدو
خاطئة، بينما هى فاضلة فى أصناف روحها،
وينتهى الأمر دائماً بمكافئة البطلة باكتشاف
الحقيقة وزواجها من حبيبها.

أما فى أفلامها مع أنور وجدى، فقد
كانت لوللى مراد تلعب شخصية مرحلة
بسيطة تتسم بالطوبى، لكنها لا ترقى مسرح
قدسية الميلودراما بميلاتها. وقد اتسقت هذه
الشخصية مع الطابع الاستعراضى الذى اهتم
به عدد كبير من أفلام لوللى مراد وأنور
وجدى.

كانت لأفلام لوللى مراد مع توجو
مزراحى سمات مميزة، بالمقارنة مع
أفلامها من إخراج أنور وجدى مثلاً. لكن
هذه السمات فنية بحتة ولا علاقة لها بديانة
توجو مزراحى، بدليل لندراج هذه الأفلام
فى تقاليد سينمائية أرساها سينمائيون
مصريون آخرون من غير اليهود، ومنهم
أنور وجدى نفسه.

حملت أفلام توجو ولوللى تأثير المسرح
من حيث حدة المواقف ووحدة الحدث
وبساطته. لذلك اتسعت تقنياً بالتصوير فى
إضاءة حزينة، بالصورة قليلة الضوء،
بالكادر المتوسط الذى يحبس للشخصيات فى
ديكور داخلى وبالموسيقى المؤثرة. أما أفلام
أنور ولوللى فكانت إما استعراضية، وإما
تدعى قصة حب ناعمة مع «بهارات» مؤثرة
وأغنيات، فى الحالين كانت هذه الأفلام
تحمل تأثير السينما الأمريكية، لذلك حملت
الأفلام الاستعراضية ملامح المسرحيات
الاستعراضية ملامح مسرحيات برودواى
واتسمت، مع قصص الحب، بالمركبة السريعة
داخل الكادر وبالإضاءة المبهجة القوية
وبالتقطيع الكثير، نسبياً للقطات وبالموسيقى
المعتمة.

فى أفلامها مع توجو كما مع أنور، لم
تكن لوللى مراد صاحبة قضية اجتماعية،
بل كانت نجمة تشارك فى أفلام تسلية جيدة
الصنع بعيدة عن الواقع، لكن فى الحالين لا
نستطيع أن نلصق شخصية فكرية للمخرج،
لأنهم إلا أن أنور استخدم التناقض الطبقي
كأداة لإثارة الشفقة، إلا أننا نلاحظ بسهولة

أن ميلودراما توجو مزراحى تلتقى مع تيار
الميلودراما فى سيماء الثلاثينيات والأربعينيات،
كما نجدنا عند يوسف وهبى، وكما نجدنا
عند كمال سليم، وإن كان كمال سليم
يخلق جواً قريباً من الواقع تدور فيه أحداث
ميلودرامية، كما تتدرج أفلام أنور وجدى
الاستعراضية - مع خصوصيتها - فى سياق
الأفلام المقتبسة عن هوليوود والتي عرفتها
السينما فى الأربعينيات بالذات. أما أفلام
الحب ذات اللامحات الميلودرامية فهى تشبه
فى خصائصها كثيراً من الأفلام المعاصرة
لها، مثل بعض أفلام أحمد بدرخان.

لا يبدو مفيداً أن ننظر لفيلم «زفاف لوللى
مراد» من زاوية دين صانعيها. لكن دراسة
أفلامها تسهم لاشك فى فهم خصوصية
مخرجين مهمين فى تاريخ السينما المصرية
وتكشف أن هذه الخصوصية تلتقى عند
بعض النقاط، مع تقاليد عامة فنية وتجارية،
كما تكشف عن خصوصية لوللى مراد
نفسها. فإن كان توجو قد جعل منها بطلة
ميلودرامية، فقد قدم الكوميديا مع على
الكسار وبشارة وأكيم. وإن كانت معظم
أفلام أنور وجدى كمخرج استعراضية، فقد
قدم لوللى مراد فيها بصورة «الليدى»،
المختلفة عن صورة شادية بنت البلد أو فيروز
المتشردة. وبقي فى النهاية لوللى مراد
النجمة الساحرة، التى كانت أول ممثلة تقدم
سلسلة من الأفلام تحمل اسمها، لأنها كانت
أول نجمة - فتاة أحلام تصنعها السينما
وتقدمها كمنهج ثابت المراسلات، بفنل - أو
بسبب - توجو مزراحى ويرغم أن لوللى
توجو شهيدة ولوللى أنور «شقية» ■

الغلاف الأخير:

عبد الرحمن بدوي (١٩١٧ -)

بريشة الفنان : جوده خليفه

